

الدكتور عبد القادر محمد عثمان

# نظريّة التكميل

أراء القاضي عبد الجبار الكلاميّة

مؤلفه

الدكتور عبد الكريم عثمان

# نظرية التكليف

آراء القاضي عبد الجبار الكلامية

مؤسسة الرسالة

## المحتوى

### المقدمة

١٥	البحث الأول : حياته
١٧	البحث الثاني : نظرية التكليف

### الفصل الأول

#### ماهية التكليف

٢٩	البحث الأول : تمهيد في عناصر التكليف
٤٥	البحث الثاني : معنى العلم وإثباته
٥٧	البحث الثالث : أنواع العلم
٦٣	البحث الرابع : الإعلال بطريق العقل والخس
٩٠	البحث الخامس : الإعلال بطريق السمع « النبوة »

## الفصل الثاني

### المكلف الحكيم « الله »

البحث الاول	:	تمهيد في حقيقة المكلف	١١١
البحث الثاني	:	العالم	١١٧
البحث الثالث	:	الذات الالهية	١٥٣
البحث الرابع	:	الصفات	١٦٩
البحث الخامس	:	صفات الذات	١٩٧
البحث السادس	:	صفات الافعال والمعاني	٢١٥
البحث السابع	:	صفات النفي	٢٤٣

## الفصل الثالث

### المكلف « الانسان »

البحث الاول	:	تمهيد صفة المكلف وشروطه	٣٠٥
البحث الثاني	:	حقيقة الانسان	٣٠٩
البحث الثالث	:	القدرة	٣١٧
البحث الرابع	:	الارادة	٣٥٣
البحث الخامس	:	بين إرادة الله وقدرته وإرادة العباد وقدرتهم	٣٦٨
البحث السادس	:	اللطيف الالهي	٣٨٦

## الفصل الرابع

### موضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف

البحث الاول	:	تمهيد فيما يتناول التكليف	٤٠٩
البحث الثاني	:	الافعال المباشرة والمتولدة	٤١٩
البحث الثالث	:	الافعال والحكم عليها بالحسن او القبح	٤٣٤

## الفصل الخامس

### ثمرات التكليف ونتائجه

البحث الاول	:	تمهيد في أغراض التكليف	٤٥٣
البحث الثاني	:	الأغراض عن الآلام	٤٦٣
البحث الثالث	:	استحقاق الثواب والعقاب	٤٥٧
البحث الرابع	:	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	٥١٥
المراجع	:		٥٥١

## المقدمة

الحمد لله والصلوة والسلام على محمد رسول الله، ربنا آتينا من لدنك رحمة وهي لنا من أمرنا رشداً .

ظهرت في الفترة الأخيرة عدة دراسات عن المعتزلة والاعتزال، غير أن جميع هذه الدراسات بلا استثناء كانت تستقي آراءها وأخبارها من كتب خصومهم في الفكر والاتجاه من مؤرخي العقائد والكلاميين .<sup>(١)</sup>

وما كان بمقدور هؤلاء الباحثين أن يفعلوا غير ذلك ، إذ لم يكن بين أيدي الناس من كتب الاعتزال إلا كتاب الانتصار لأبي الحسن الحياطي الذي ألفه رداً على كتاب ابن الراوندي « فضيحة المعتزلة » وكان هذا قد وضعه أيضاً رداً على كتاب الجاحظ بعنوان « فضيلة المعتزلة » .

لكن كتاب الانتصار لا يقدم صورة شاملة أو متكاملة عن الفكر الاعتزالي ، ذلك لأنه عني بالرد على القضايا التي أثارها ابن الراوندي دون أن يتطرق إلى الفكر الاعتزالي بعمومه .

(١) من هذه الكتب : المعتزلة : زحني جار الله ، فلسفة المعتزلة : ألييرنادر ، Galland : Essai sur les mu'tazilites ومقدمة نيجرج لكتاب الانتصار لابن الراوندي ، و

L. Gardet et Anawati : Introduction à la théologie musulmane

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا نود أن ندخل في بحث الأسباب التي أدت إلى اختفاء كتب الاعتزال لأن حديثها يطول ، لكننا لا بد أن نعترف بأن المعتزلة يتحملون جل المسؤولية في هذا ، لأنهم بموقفهم المتعنت مع مخالفيهم في الفكرة حين كانوا في أوج السلطة ، مخالفين بذلك ما كانوا يزعمونه من حرية الفكر والعمل ، تسببوا في سقوط الناس عليهم وكراهتهم لتصرفاتهم ، فما كادوا يتزحزون عن مراكز القوة حتى سقطوا في أعين الجميع بينما حلا صوت الانجذامات الأخرى ، وهكذا لم تقم لهم قائمة بعد ذلك ، وبعد سقوطهم الحقيقي يوم تعرضوا لعقائد الناس وحاولوا إلزام الآخرين بأفكارهم .

لكن الشيعة عموماً كانوا يؤمنون بالاعتزال ، وهذا ما أطال في حياة المعتزلة كاتجاه لا مستأثر ولا مغلوب على أمره طيلة أيام دولة بني بويه .

ولما كان زبدية اليمن حريصين على العقيدة الاعتزالية ، فقد حفظوا تراث المعتزلة . واستمر الفكر الاعتزالي عندهم حتى يومنا هذا ، وهذا الذي أتاح لهذا البحث فرصة الظهور .

وقد حدث في أوائل القرن السابع الهجري أن تولى إمارة اليمن المنصور بالله الزيدي وكان عالماً ، فأرسل بعثتين إلى المشرق الإسلامي : خراسان ومسا حبلها فاستنسختا الكثير من كتب المعتزلة وحملتاها إلى اليمن . وبقيت هذه المخطوطات مجهولة مع سائر الكنوز التي كانت تحويها مكتبات اليمن في الجوامع أو دور العلم حتى بعثت الحكومة المصرية في أوائل الخمسينات بعثة لتصوير بعض المخطوطات في اليمن<sup>(١)</sup> . فتم تصوير كثير من كتب الأدب والتاريخ والعقائد ، وكانت كتب العقائد تشمل نوعين هما : كتب العقيدة الزيدية ، وكتب الاعتزال ، وهكذا وضعت بعض آثار المعتزلة بين أيدي الباحثين .

وكانت شخصية القاضي عبد الجبار الهمداني تلوح دائماً من وراء هذا التراث الواسع . وكان كل من يؤلف في العقائد الإسلامية منذ القرن الرابع الهجري ملزماً

(١) كان ذلك في سنة ١٩٥٢ م ، وكان على رأسها الأستاذ خليل ناس ومن أبرز أعضائها الأستاذ فؤاد السيد .

بالاهتمام ببحث هذا الرجل لغزائرها وإحاطتها وشمولها للعقائد جميعها : عرضاً أو نقداً أو تأييداً .

ثم حدث أن وزارة الثقافة في مصر بدأت بطبع كتاب « المغني في أصول الدين » للقاضي<sup>(١)</sup> ، فهو أضخم موسوعة عقائدية إسلامية . وقد لفت الأنظار إليه وإلى مؤلفه ، مع أنه واحد من عشرات الكتب التي خلفها هذا الباحث الكبير ، ولذلك توجهت النية إلى دراسة هذه الشخصية الفريدة .

وكان مما قوى عزيمتي وشجعني على المضي في هذا البحث ، ما سبق أن ذكرناه من اعتماد الدراسات التي ظهرت عن المعتزلة على كتب مخالفيهم في الفكرة ، ولئن كان الواقع يثبت أن كثيراً مما نقله هؤلاء الخصوم لا يبعد عن الحقيقة كثيراً ، إلا أن الأمانة العلمية ، وما يقع بين الخصوم أحياناً من تحميل بعضهم ما لا يريداه الآخر ، وجوب إحقاق الحق ونسبة كل رأي لصاحبه . كل ذلك يؤكد وجوب دراسة المعتزلة معتمدين على مصادر رجال الاعتزال ذاتها . وإذا كان الباحثون السابقون قد عذروا لعدم إطلاعهم على هذه المصادر ، فإننا لا نعذر بعد أن توفرت بين أيدينا .

وقد تبين لنا بأن خصوم المعتزلة مع كل ما بذله بعضهم من تحري الحقيقة إلا أنهم كثيراً ما عمموا ما صادفوه من آراء شاذة مفردة - قال بها واحد من رجال الاعتزال - على المعتزلة جميعاً ، وذلك كما زعم عن انكارهم الحديث والقياس وأحكام الآخرة ، ووجود الجنة والنار ، وتقديم العقل في كل شيء . بل لقد كانت هذه الآراء محل انتقاد جمهرة رجال الاعتزال وعلى رأسهم القاضي .

كما تبين لنا أن جمهرة المعتزلة بريئة مما نسب إلى شواذهم من تبني لأراء الفلاسفة اليونانية المتطرفة المنافية لروح الإسلام . وذلك كالقول بقدوم العالم ونظرية الطبائع والمعارف الضرورية .

(١) يقع هذا الكتاب في ٢٠ مجلداً ، وجد منها ١٤ . وما يزال الباقي مفقوداً حتى ساءت كفاية هذه المقدمة .

ثم إن غالبية المعتزلة بريئة من تهمة الزندقة والاتحاد التي ألحقت بهم بلا حساب من قبل المتطرفين من صفوفهم ، بل لقد كان لعدد منهم بلاء حسن في الدفاع عن الإسلام ضد الأفكار الغريبة ، وبخاصة الأفكار الثنوية التي كانت تهب رباحها على المسلمين من القوس وجيرانهم .

وإذا كان لا بد من تقديم دراسة شاملة عن المعتزلة من خلال إحدى شخصياتهم ، فإن القاضي أفضل من يستحق هذه الدراسة وذلك لقرازة بحوثه وتنوعها وإحاطتها ، ثم لأنه كان من المتأخرين . ولد في أول العشرينات من القرن الرابع الهجري وتوفي في سنة ٥٤١٥ هـ ، وهكذا انتهى إليه فكر الاعتزال كاملاً ، ولن نجد عند واحد من المعتزلين السابقين مثل هذا الشمول والحرص على عرض جميع الآراء ، حتى أن كتاباته تعد تاريخاً للعقائد الإسلامية كانت أو غير إسلامية .

إلا أن الرجل طويل النفس كثير التكليف صعب العبارة مع قوة سيك ومثانة أسلوب . هذا بالإضافة إلى أن ما بقي من مؤلفاته مخطوط كله<sup>(١)</sup> ، والخط قديم والورق متآكل متهافت ، إلى غير ذلك من الصعاب التي أعانتنا الله على تذليلها .

وقد لاحظنا أثناء تتبعنا لآراء القاضي الكلامية أن التطور الرئيسي الذي حصل عنده كان في منهجه وطريقته التي ينظر بها إلى موضوعات أصول الدين .

ويمكن تبين هذا التطور ، وتغير الأساس الذي يقوم عليه نظراته لعلم الكلام إذا تتبعنا تقسيمه للبحوث الكلامية في عدد من أهم كتبه :

١ - قضي كتاب المفتي ، وهو من أوائل مؤلفاته ، اعتمد في تصنيفه على أساس العدل والتوحيد ، ولاحق المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف

(١) حتى ساحة أعداد هذا البحث (سنة ١٩٦٥) لم يكن طبع من تراث القاضي إلا «تنزيه القرآن عن المطاعن» ، ثم بدأت وزارة الثقافة في مصر بطبع أجزاء المفتي على فترات طويلة ، ثم طبعت له كتابي «شرح الأصول الخمسة» و«تبيين دلائل النبوة» ، وأخيراً طبع له الدكتور مدنان زودور كتاب «مشايخ القرآن» .

والنهي عن المنكر بباب العدل ، وهذا المنهج معروف لدى معظم علماء المعتزلة ، ومن أجله وصفوا بأهل العدل والتوحيد .

٢ - وفي شرح الأصول ، اعتمد القاضي على مبدأ الأصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين .

٣ - أما مختصر الحسني ، فقد كان تصنيفه له على أبواب أربعة هي : التوحيد والعدل والنبوات والشرائع ، وجعل ثلاثة من الأصول الخمسة داخلة في باب الشرائع .

٤ - إلا أن القاضي يعرض في مواضع متفرقة من كتبه وفي المحيط بصورة خاصة هيكل نظرية يمكن أن يقرم عليها علم الكلام بجميع بحوثه ، وهو يقترح في المحيط تنظيماً معيناً لأصول الدين على أساسها . هذه النظرية هي ما يمكن أن نسميه «نظرية التكليف» .

وجوهر هذه النظرية ، أن الإنسان لم يوجد في هذا العالم إلا مكلفاً ، فالتكليف هو الذي يحدد صفة هذا الإنسان وماهية العلاقة التي تربطه بعالمه الانساني . وبالعالم الإلهي ، وبالعالم المخلوقات الأخرى .

وهكذا فإن هناك مكلفاً هو الإنسان ، ومكلفاً هو الله تعالى ، وموضوعاً للتكليف ، وثمرات وأغراضاً ينهي إليها هذا التكليف .

وهذه الموضوعات يمكن أن تبحث في أربعة فصول :

**الفصل الأول :** في حقيقة التكليف ، وهي في رأي القاضي تظهر في أن يعلم الإنسان في أن له في أن يفعل فعلاً أو يتركه ثواباً ، شريطة أن لا يصل هذا الاعلام إلى حد الإلحاح ، لأنه يتناقض مع التكليف .

والتكليف قد يكون بالعقل أو بالسمع ، ولا يعني ذلك إمكانية استقلال العقل الإنساني عن المصادر الإلهي استقلالاً كاملاً ، وتم هذه الصلة عن طريق العلم

الضروري الذي يخلقه الله في الإنسان والذي يتم بواسطة إدراك أصول المعارف والأخلاق . وهكذا يحصل التكليف عن طريق العقل والسمع . ويعتمد التكليف السمعى على أساس نظرية النبوة التي تحقق الصلة بين العالم الإلهي والإنسان بواسطة الرسول . ولا بد في هذا الفصل من التعرض لموقف المسلمين عموماً من النبوة والمعجزات ورأي القاضي عبد الجبار في ذلك كله .

ويتناول الفصل الثاني المكلف وهو الله تعالى . والحديث عن الله وصفاته خاصة كان موضوعاً مخصصاً لرجال العقائد . على عكس موضوع ماهية الله فقد استأنف معظم الكلامين عن الخوض فيه لأنه يخرج عن دائرة التصور البشري . وفي إثبات أن الله تعالى تستطيع أن تنابع آراء واتجاهات مختلفة تراوح بين نظريات الفلاسفة وطرائق المتكلمين . أما الصفات الإلهية فقد حظيت بتحديث طويل . تخرج البعض من الخوض فيها وتوقفوا وانكروا على الخاضعين فيها فعلهم على اعتبار أن الإنسان لا يملك الامكانيات العقلية للوصول إلى حقيقة فيها إلا من نص قرآني أو نبوي . وخاض فيها البعض الآخر . وأباح المتكلمون لأنفسهم التفصيل والتطوير . ولعل الدافع إلى ذلك اختلافهم مع أتباع النحل والأديان الأخرى مجوسية وبرهيمية ونصرانية ويهودية . ورغبهم في الدفاع عن التصور الاسلامي للذات الإلهية بطرق عقلية يقبل بها هؤلاء .

ويمكن تلخيص موقف الكلاميين على النحو التالي : رفض ابن كلاب أن يقول عن الصفات قديمة . وقال هي أزلية مع الله . وقبل الأشعري إطلاق صفة القدم عليها وأضاف تعبيراً خاصاً : ليست الله ولا غيره . أما المعتزلة فقد وجه إليهم تهمة فقي الصفات . أكن القاضي عبد الجبار يرد ذلك ويدافع عن العلاف الذي ينسب إليه هذا القول بأنه أراد شيئاً ولكن العبارة أخطأته .

وذهب القاضي مذهب أبي هاشم في قوله بالأحوال . قاله تعالى على حال يستطيع أن يقدر فيها على المقدورات جميعاً وهكذا الأمر في جميع الصفات . والحال لا تنفصل عن الذات . ولا تصور الذات إلا مع الله .

واستعملت تعبير الصفات الإلهية الذي كان يتحرج منه بعض المعتزلة القدماء . والصفات عنده على ثلاثة أنواع : صفات الذات . وصفات الأفعال وصفات التقى أي التي يجب أن تنفيها عنه تعالى .

أما الفصل الثالث فيتناول الكلام عن الإنسان المكلف . وما دام الإنسان كقلاً فإن من الواجب أن يكون قادراً مريداً لفعله . إذ لو لم يكن كذلك كان هناك تناقض . فكيف يكلف الإنسان ثم يسلب القدرة على القيام بما يتطلبه التكليف منه . وبالنسبة لجوهر الإنسان يبدو لنا القاضي مادياً حياً لا يؤمن بجوهر روحه للنفس مفارق للبدن . ولا يشبه من الإنسان إلا الذي نراه أمامنا لأنه لا دليل على أن هناك جوهر روحي من ورائه .

وإذاً كان القاضي يثبت إرادته وقدرة للإنسان . فما هي حدودهما وما هي العلاقة التي تربط بين القدرة الانسانية والقدرة الإلهية . وتبدو الإجابة على هذا التساؤلات من خلال مواضع الجبر والاختيار والقضاء والقدر . والهدى والضلال . التي التزم فيها القاضي خط المعتزلة مع شيء من التوضيح والتفصيل .

ويخصص الفصل الرابع لموضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف من أفعال وتروك وعلوم مختلفة . فالتكليف علم وفعل . والإنسان مكلف بعلوم أهمها أن يعرف الله واحداً منزهاً عن القبايح وعن الجسمية وعن الخواص . وهو مكلف بأفعال على نوعين : مباشرة ومتولدة . ولا شك أن نظرية التوليد من نتائج المعتزلة الفكرية الذين أرادوا تحميل الإنسان مسؤولية كاملة . ويمكن أن تعرض ملخص هذه النظرية بالذات التالي : اضرب حجراً ( فعل مباشر ) ، يصيب إنساناً ( فعل غير مباشر ) . من الذي يتحمل مسؤولية الإصابة وما ينتج عنها من آثار . ويعرج البحث على موضوع عام وهو الحكم على الأفعال والأشياء بالحسن والفتح أو بمعنى آخر نظرية التحسين والتفسيح .

والفكرة الشائعة أن المعتزلة تقول إن العقل هو الحاكم . غير أن القاضي يتوسط بين العقل والشرع . فهناك الأصول الضرورية من الأخلاق التي يخلقها



الله في الإنسان ، يضطر الإنسان إليها ولا يكتسبها بعقله ، ثم الأشياء التي يكتسبها للحكم على الأشياء . وسبب التعرض لهذا الموضوع أن التكليف يقع على الحسن من الأشياء وينهي عن القبيح .

أما ثمرات التكليف فلأنها موضوع الفصل الأخير . فما دام هناك تكليف وما دام فيه شقة لأن المكلف يبذل جهداً : يمتنع عما يذ له وقد يكون فيه شعوة ومنعة لأنه منهي عنها . وقيل على فعل ما لا يذ له اتباعاً للتكليف به . فهل يكون ذلك دون مقابل ، إن نظرية التكليف التي تعتمد العدل الإلهي أصلاً أساساً تقتضي أن يكون هناك مقابلاً هو الثواب والعقاب .

وهذا يتطلب الاستطراد إلى مواضيع الميزان والخص والجنة والنار . والمشهور أن المعتزلة ينكرون وجودها . لكن القاضي يؤكد أن غالبية رجال الاعتزال تؤمن بهذه الأمور كما وردت في القرآن والسنة دون تعديل أو تأويل .

أما الأعراض عن الآلام فلأنها مكملة للتكليف . فقد يتألم المكلف وغير المكلف ، لا من فعله وإنما لتقدير إلهي كمرض أو غرق أو محنة أو فتنه . أفيكون ذلك دون تعويض ، تفترض هذه النظرية أعواضاً عن هذه الآلام جميعاً .

لكن التكليف يحتاج إلى ضمانات ، وأفضل هذه الضمانات أن يتبهاً للمكلف مجتمع فاضل يساعده على أن يقوم بواجب التكليف . وهذا ما يتم عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وإقامة الإمامة الصحيحة ، فكيف يتم إيجاد هذا المجتمع ، وما هي طريقة الإمامة وشروط الإمام مما يقيم الحكومة الصالحة .

وإذا كانت فكرة التكليف لا تعد جديدة على الثقافة الإسلامية ، لأن المسلمين جميعاً يعلمون أنهم مكلفون . وإذا كان الفقهاء قد بحثوا في شروط المكلف . وعلماء أصول الفقه عرضوا لعدد من بحوث التكليف في باب أحكام الأفعال على وجه الخصوص فلماذا لا نعلم — ولو فيما بين أيدينا من المصادر على الأقل — عالماً من علماء الإسلام جعل من هذه الفكرة أساساً تقوم عليه نظريته إلى

الله والإنسان والعالم ، وناظماً تركز عليه جميع علوم أصول الدين إلا القاضي أبو الحسن عبد الجبار الهمداني .

وقد حاولت قدر استطاعتي أن أتجنب المناقشات العنيفة الطويلة التي كانت تدور بين القاضي وبين خصومه من الأشاعرة والمجيرة والمرجئة وغيرهم ، لأنني آمنت بأن مهمتي الأولى هي العرض الأمين لأراء هذا المفكر الكبير ، إذ يتاح بذلك تقديم فكر الاعتزال لأول مرة منذ قرون ، كما تصوره أعظم مفكرهم في ذلك الوقت .

ولعل هذا ما جعلني في كثير من الأحيان مسائراً لأسلوب القاضي الجليلي واللفظي . وقد وجدتني ملزماً إلى حد كبير باتباع هذا الأسلوب حتى لا أخرج على الخط الذي رسمته لنفسي ، وهو نقل الفكر الاعتزالي على صورته الحقيقية مع أقل ما يمكن من التدخل والتعديل . وكان هذا أيضاً ما دعاني إلى إثبات كثير من النصوص من كتب المعتزلة ، لأن معظم مصادر هذا البحث مخطوط ، وقد أردت أن أضع المصادر التي اعتمدت عليها بين يدي الباحثين ، فعمل بعضهم لا يوافقني على ما استنتجت منها أو استخلصت .<sup>(١)</sup>

وكان هذا أخيراً هو الذي جعلني أغفل بعض الدراسات الحديثة التي كتبت حول المعتزلة من قبل عرب أو مستشرقين . فمعظمها كتب كما ذكرت قبل أن تكتشف آثار المعتزلة ومخطوطاتهم .

وحين حضرت هذا البحث سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ ليكون رسالة للدكتوراة<sup>(٢)</sup> ، عمدت فيه فصلاً كاملاً عن حياة القاضي الشخصية والعلمية ، لكنني نشرت معظم هذا الفصل في الكتاب الذي وضعته عن القاضي بعنوان « قاضي القضاة عبد عبد الجبار الهمداني » فلم أجد مناسباً إعادة طبع هذا الفصل مع هذا البحث ، وإنما

(١) بعد أن أنهيت هذا البحث طبع معظم كتاب المغني ، كما طبع شرح الأصول وتثبيت الدلائل وتشابه القرآن . وكانت اعتمدت عليها وهي شظوطة وأثبت أرقام صفحاتها على ذلك ، ويستطيع القارئ أن يعود إلى المطبوع بالمقارنة بين هذه الأرقام التي لا تسهل عادة حين الطبع .

(٢) لأن هذا البحث إجازة الدكتوراة بمرتبة الشرف الأول من جامعة القاهرة سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ .

اكتفيت بالإشارة إلى حياته في سطور . إكمالاً للدراسة واستيفاء للموضوع .

إنني أقدم هذه الدراسة وأنا أعلم أنها خطوة في طريق طويل وشاق ، يقطعه المرء متعلماً لا عالماً . وإنها لفُرصة طيبة أن تتاح لكاتب هذه السطور الاستفادة من خبرة رواد سبقوه إلى المعرفة والعلم والفضل ، ولا بد لي من أن أسجل تقديري وإجلالي لاستاذي المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني لما بذله من وقت وجهده ، كما أنني لا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا الكتاب ، وكل من تلقيت عنه الكلمة قراءة أو سماعاً . فلن تضيع الكلمة إذا ما أدتي حق صاحبها من الإجلال والوفاء ، والاعتراف بالجميل .

والحمد لله أولاً وآخراً

عبد الكريم عثمان

بيروت ١٣٩١ - ١٩٧١

## حياة القاضي في سطور

هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن أحمد بن عبد الله الحمداني الأسد أبادي .

كانت ولادته على الأرجح سنة ٣٢٠ هـ .<sup>(١)</sup> وبدأ دراسته مبكراً في أسدأباد ثم في قروين وهمدان وأصفهان على عدد من كبار العلماء والمحدثين ، وحظ به المطاف في البصرة سنة ٣٤٦ هـ . وهي حينذاك مركز كبير من مراكز الثقافة الإسلامية والعقائدية منها بوجه خاص . وسمع فيها عن عدد من المحدثين والعلماء ، وفيها تحول القاضي من مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال بعد أن تعرف على العالم الاعتزالي الشهير أبو اسحق بن عياش ، وبقي على هذا المذهب طيلة حياته .

وقد اندفع بعد ذلك للتعلم في دراسة فكر الاعتزال ، وانتقل إلى بغداد ليتلمذ على الشيخ أبي عبد الله البصري ، حتى غادرها إلى رامهرمز سنة ٣٦٠ هـ ليبدأ كتابة مؤلفه العظيم « المفني في أصول الدين » .

بقي القاضي في هذه العزلة تسع سنوات . ثم استدعاه الصاحب بن عباد

(١) تعرضنا لهذا الموضوع مع بيان موب ترجيحنا لهذا التاريخ في كتابنا « قاضي القضاة عبد الجبار الحمداني » ص : ٢٢ - ٢٣ .

ليشعل منصب قاضي قصاة الري وبويعه . وصل في هذه المنصب حتى وفاة صاحبه سنة ٣٨٥ هـ . وم يقتصر نشاطه في الري على ممارسة أعمال القضاء . وبعد كتابته رس ويكلي ويذلف ويستقل إلى البلاد مجاورة للقيام بمثل هذه المهمات العسمية . فكان منصرفاً إلى هذه الحياة كل الانصراف . ومن أهم مسا يتمير به القاضي تلك الشخصية الخاصة ، والخصوية العجيبة . وذلك لانتاج انصاحم . وهذا كنه جعل منه إنساناً معزلاً نفسه معزلاً عنهم . وحين توفي الصاحب من عدد وصادر حجر الدوبة أمواليه سنة ٣٨٥ هـ عرب عدداً من أغوائه والمقرين انه من ماضيهم وصادر أمواليه . وكان القاضي من هؤلاء . فاعرب على أثر ذلك وانصرف إلى عمله الخصب إلى نفسه وهو التدرس والتأليف . وبعد عمر طويل يوفى على تسعين عاماً توفي هذا المصكر الكبير في سنة ٤١٥ هـ . محمداً زرة فكرية ددة

## نول نظرية التكليف

١. التكليف هو العنة من حتى انعام عما فيه من إيساء وحيوان وجماد . ولا يقصد القاضي من العنة هنا ، لا وحده الحكمة التي لأخيه حسن من الله الحق والقض

والعالم نوعان حيوان وغير حيوان

والحيوان نوعان مكلف حقيقه الله للنعمة هي المتخصص عليه بالتكليف وغير مكلف خلقه الله لأمر من أحدهما يقع نفسه والآخر يقع غيره من المكلفين . ويقع غير مكلف للمكلفين إما أن يكون ديبوب كاستخدام الانسان لهيئة أو أن يكون ديبيا كاعتدرا لاسد يخلق هذه المخلوقات . ومن هذا تنصيح بما معنى أن التكليف هو نعمة في حق العالم

وتكليف الله للمكلف نعمه منه عيه . وذلك لأن النعمة هي منفعة مستمرة في نوعها . نعم في غير بعض لاجساد . ومن رأي القاضي أن لما يقع كلهم من بعده نعمة ، مباشرة أو بالوسطة . وكون الله منعماً على لاسد بكيفية يتحقق في أنه حقيقه . وحق به كتاب العقل والشهوة . وما يتبع به أو نعم به . وأنه عرصة للثوب بعظيم ندي لا سله إلا بهذا التكليف

(١) المجموع المصحح ٢٥٦ : ٢ ٢٢٥

ر انظر احتواء د حيدر جوي . دوسوع في كتيب « قاضي القصاة عبد ح شيداي » ص ٢٦ ٢٧

ولله متصل على الناس تكليفهم . ينصح لنا ذلك إذ علمنا أن نعم في رأي القاضي على ثلاثة أنواع

١ . التمتع ، وهو التمتع بذي بحر فعله بين أن يوصيه للغير أو لا يوصيه . لأنه لا يقوم على أساس الاستحقاق

٢ . عوص ، وهو التمتع بذي سحق ولكن لا على سبيل التعصم والاحلال وهو يستحق على الله . ويصل للمكلف وغير مكلف كعوص على نلامهم

٣ . الثوب ، وهو نفع المستحق على الله على سبيل التعصم والاحلال ولا يكون إلا للمكفئين كثمرة للتكليف ، وحسب استحسانهم

وهكذا فإن هذه التكليف تعصم من الله . له أن يبعده أو لا يفعله . ويخاف القاضي بذلك رأي للعداوين من معتزلة . ولكنه إذ كلف فقد أوجب تعالى على نفسه عوضاً وثواباً وعقوبة وأمره أخرى سداً كرهاً فيما بعد

والكائنات كلها حققت بمعناه الإنسان ، وحسب لاسباب سبق عنها جميعاً ، والله تعالى قد حقق الإنسان بنفسه ، ومعناه أخرى ، هناك مستعد هو الإنسان . وما ينتفع به وهو العالم بكل ما فيه ، فهو أن الله خلق ما ينتفع به ولم يخلق المنتفع فإنه يكون عند يتعالى الله عنه ، ولأخيه أو المخلوقات عند الله . وهي تسبق الخدم في وجود . وخياله أو نعمة سبحانه للمنتفع لأبواب نعم تتركب عندها وليس معنى ذلك أن الله لا يستمتع . خلق عدم حيوان وجماد دفعه واحده ، أو أنه لا يستطيع أن يعكس الترتيب فيحقق جماد من الاسباب والحيوان . فهو قادر على ذلك . لكن حقيقة التمتع لا تتم إلا بالترتيب الأول . وقد أنكر القاضي أن يوجد جماد قبل الأحياء ، أو أن يوجد الذكر مقدماً على الأحياء ، فكل ذلك يتنافى مع حقيقة التكليف

أما عناصر التكليف فنخلص بوجود مكلف بمكلف . وأمور يتوفاً التكليف ، وثمرة أو عرص ينتهي إليه ، ولذا قترح القاضي تنظيم بحوث علم الكلام حسب هذه النظرة على النحو التالي

١ - حقيقة التكليف أو هيته

٢ - حقيقة المكلف الحكيم

٣ - صفة المكلف وشروط التي معها يحسن تكليفه

٤ - ما يتناول التكليف من ادواع الفعل والترك

٥ - ثمرة التكليف أو ما يراد لأجله<sup>(١)</sup>

ولا يستطيع أن يدعي أن فقرت هذه الأقسام مستقلة عن بعضها ، فهي شبيكة لتشافك موضوع . لا أبا سحاو قدر لامكان أن يرد كل قسم عما يختص به من بحوث

### حقيقة التكليف

التكليف لغة هو نحث على ما شق من فعل أو ترك ، والتكليف اصطلاحاً هو إعلام الغير في أن له في أن يفعل أو لا يفعل فعلاً أو دفع صرر مع عشقة نحثه في ذلك عن شكل لا يقع حد الاختاء<sup>(٢)</sup> . ويترتب معنى للعوي من المعنى الاصطلاحي ، والله تعالى نعمتني هذه . معنى يبعث على ، قدر في انقش من الوجدات والممودت وترك المقبحات . وفي شرع يبعث على . طه من لافح أو الاحلال<sup>(٣)</sup>

فأساس لتكليف عند أي شخص هو : الاعلام ومنتاع المشقة وفي الأحياء . ويمكن أن يضاف إلى ذلك كشرط في صبحته لارادة والتسكين ، وإليك معنى كل من هذه الأصوب

الاعلام : هو لأخبار ، ومعناه أن يعلم الله تعالى المكلف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف من وجوب ، تحب منه وقبح ما يقيح ، وليس حتماً أن يكون الاعلام بخطاب أو وود السمع ، بل أنه يكون بطريقين أحدهما . حتى عنه

(١) المصيط ٢ : ٢٦٦

الضروري في لسان مصدق الأفعال المكلف بها كما هو الامر في أصول الأخلاق ومبادئ العقل كفتح الفيض وحسن حسن - وبدأ التناقض، وثنيهما. نصب الدلالة العقيدة و اسمعية ليسد لسان واسطها وعن طريق البطار على صفات الأفعال التي حقها ، ويدخل في الدلالة كما هو ملاحظ خطاب الله تعالى لأنه من نوع الأدلة السمعية

**المشقة :** يمكن أن عدد مشقة بأنها فعل ما تدر النفس منه أو ترك ما تشتهي ، وهي قد يكون في نفس الفعل أو في نفسه ولا بد للتكليف من المشقة حتى تم الاختيار وتردد الدواعي من الفعل أو تركه . فإذا عذبت المشقة عدم التكليف ومن هذا منتهى تكليف أحد حجة ، لأن الله جعل شهرتهم في أفعالهم عذبت المشقة منها

**إرادة الله :** يعدل القاصي شروط الإرادة الأخيه ، بأن التكليف لا يشت على شخصه ، لا من جهة الله . ولا يحسن التكليف من الله إلا بالإرادة . أي بأن يريد من المكلف فعل ما يقرر وجوبه في العقل أو عينة الشرع

**التصديق :** ويقصد به إرخاء العلة عن المكلف بفعل ما كلف به وترتيبه في مستصحب بواسطته التقدم في التكليف . كخلق الشهادة والقدرة والعقل ، وجعله بحيث يستصحب أن يردد ويحذر

**صفة المكلف الحكيم :** الله تعالى وحده هو الذي يصح منه التكليف وحسن . فأما أنه يصح منه لا من غيره . فالأمر عناصر التكليف التي تتألف من لاعلاء والتمكين والأقدار لا تكون لا من الله الذي يستصحب أن يخلق الإنسان قدراً حياً متمكناً من فعل ما كلف به كما يقدر على أن يحذر به على فعل ما كلفه لا يستحقه . وأما أنه يحسن منه . فالأمر عراض المكلف مدافع عطشه وثواب كبير لا يتح به لا بالمكلف

ما ما يره بين الناس من تكليف بعضهم لبعض فإنه هو على سبيل تروحي لمصلحة لا على وجه التكليف . فليس سوى الله مختص بما معه يحسن التكليف

ومن شروط المكلف الحكيم ، أن يكون عالماً بحصول شروط التكليف في المكلف ، وأن يكون مريداً للثواب وخروء ، وأن يكون عالماً بأنه سوف يره على المستحق ولقائراً على أن يحز به

وقد أوجب الله على نفسه تجاه المكلف واجبات منها . أن يعلم المكلف ويخبره بما كلفه به إما اضطرراً أو بنصب الأدلة ، وأن يمكن المكلف بالأقدار وطوره ، وأن يعمل به من الأنطاف ما يمكنه من القيام بالتكليف ، وأن يتحقق امرض المكلف للثواب أعظم .

إلا أن القاصي لم يشترط نصحه التكليف أن يكون الله آمراً بالشيء ، دهيأ من ضلوه ، وإنما اكتفى بمجرد الاعلام ، وقد تعرض بسبب ذلك هجوم شديد من الأشاعرة .

كما أنه لم يشترط أن يكون تعالى مريداً لفعل ما كلف به على السوام ، فإنه متى أراد أن يفعل عن تكرار الأردده . وقد أيد القاصي لذلك أن يرد على من نحتج بقرائه لقائل : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بقرر ان الله شاء فعل المكلف في كل حال يشاؤه الأخير

وأخيراً ، فإن القاصي لم يشترط أن لا يكون تعالى عالماً بأن المكلف سيعصى وأنه يستحق العقاب ، لأن التكليف يتم بحقيقته وهو الاعلام والتمكين والأقدار لاشيء آخر

### صفة المكلف والشروط التي يختص بها :

إن أوصاف المكلفين عند القاصي وعد غيره من المسلمين تشمل الناس والملائكة وحسن . وإنما اقتصر القاصي على ذكر المكلف من بني لسان لأنه يعني من الآخرين لشأنه شروط التكليف

يشترط للقاصي نصحه تكليف مكلف ثلاثة شروط تسهف تمكيه من

فمن ما كلف به ، وهذه شروط هي

١ - لقدرة على فعل ما كلف به أو تركه ، وإما أشترط القاضي القسرة لأن لأحد في أية رأي المعارضة عموماً من قدر عباد ، ويمكن اعتبار الإرادة والكرهية مما لا بد من وجوده لتمام استطاعه المكلف لأن القدرة بمعنى الإرادة ، وهذه بدو هي تتعلق بالذوق والصورة ، وبالتالي شهوة القبح والفساد عن الحسن ، وبذلك يحقق المشقة المطلوبة في المكلف

ويمكن أن يلحق شرط بقدره ، وإن دواعي عن المكلف ، ورواها يكون بحسب نوع دواعي ، لأن دواعي قد يكون حقيقياً كأن جمع إسناداً من فعل ، أو يكون بدعوى انسي قد يطرأ على المكلف ، أو يكون بعدم العلم بالمكلف

وحتى يشترط القدرة دون الإلزام ، حتى ثبت الاحتياط الذي هو شرط لفعل ، والإلزام قد يكون تاماً وخلوفاً بين المكلف وقدرته ، أو يكون تاماً مستعني المكلف عن القبح استعداداً مطلقاً ، لأنه يكون حينذاك كمالاً إلى فعل حسن

٢ - وجود لآلات التي يحتاج إليها لفعل ، ويعبر هذا الشرط من كمال لقدرة ، وتعلق به ويعتبر من باب راحة الفعل .

٣ - أن يكون المكلف عالماً بما كلف به أو ممكناً من العلم به حتى ينتهي له أن يفعل أو ترك ، وإذا كان العلم على وجه ضروري واستدلال ، فإن الله يخلق في المكلف العلم الضروري أي كمال الفعل - ونصبه به لادلة - أي يحسنه حيث يستطيع الاستدلال بالادلة ، إذ كان يعلم استدلالاً

وهو يتسرع مرة ، ألا يجب اشتراط قول المكلف للتكليف حتى يصح ، حاصبه وأن في التكليف مشقة وبعداً عما تشتهه النفس وقرناً بما ذكره ، أن القاضي لا يعتبر مثل هذا الضرب شرطاً لأن المكلف سوء قبل أو رد أو أساء الاحتياط ، فإن التكليف وقع ، وذلك لأن الثواب الذي يعرض للمكلف به

بالتكليف من المترلة بحيث لا يمكن أن يتصور من عاقل رده

وهكذا ، إذا ما تكسبت هذه الشروط في الأساس كان لا بد أن يكلفه تعالى ، إلا كان عتاً منه - تعالى عن ذلك - أن يجعه على هذه الصورة دون تكليف ، كما أن يخلق على هذه الصورة دون تكليف أعزاء به بالقبح ، بعد أن حتى به شهوة القبح واستغفار عن الحسن وصار امتناعه عن القبح مع الشهوة شقاً ، ولا يخلص هذه من رأي القاضي بأن التكليف بتداء تفصل ، فقد كان الله قادراً على أن لا يخلق المكلف بهذه الصفات فلا يكلفه

ما يتناول التكليف : من رأي معتزلة أن التكليف عقلي وشرعي ، وأصحاب القاضي بأن التكليف بعقلي سابق على التكليف الشرعي ، فشرع يفرض على العقل ، وينظر هو الذي يؤدي إلى معرفة الله وعنده وتوحيده - ومن ثم نعم صحة التكليف الشرعية ويرتبط بوجوب عبادة الله

والآن لنناقش الآن ما نعبر له هذا رأي من ستادت . فإن به موضعه في الكتاب ، وإما نعبر به رأي القاضي - مختصراً لأن عرصة تعدد بصره بالضرورة لصيرته في التكليف تاركين نقاشها لما سيلي من البحث

ولو حاولت بيان ما يسوونه التكليف في أي قاضي القضاة أو الحسن أو جود أنه يعتمد في الأساس على التعرض للثواب فهو جوهر التكليف - وبه تب عنه أن يكون إثراء مكافئ لكل ماله مدخل في استحقاق الثواب من الأفعال والبروك ، إذ يجب ليس من هذا الباب فإن الإنسان يكون مضطراً به

من تصرفات الأساس في ضوء التكليف تنقسم إلى قسمين

١ - ما يدخل فيه تحت التكليف من الفعل والترك وهو نوعان : فعل وترك .  
والفعل نوعان : علم وعمل

٢ - ما لا يدخل تحت التكليف

أما ما كلفه من علوم - فإن الله أن بعد في المكلف الله تعالى وتوحيده .

وب معروف استحقاق الثواب . لأن هذه المعرفة ساعده على فعل نفعه وترك  
بعضية . وب يشترط أنواعي معرفة استحقاق الثواب  
وقد شتمر التكليف بالعلوم على الأقسام التالية

١ - العلم بالملكوت وتوحيده

٢ - العلم بعدله وحكمته

٣ - العلم بالثواب والعقاب ووجودهما

٤ - العلم بالأفعال التي كلف المرء فعلها أو تركها لأن هي مصدب بالتكليف

وهكذا فإن العلوم الثلاثة لأذن في الحقيقة مقدمه للقسم الأخير سبي هو  
الغاية من التكليف . ونريد هذه العلوم في المعرفة يعتمد على أساس حجة  
كل علم منها إلى الآخر ، فيكون القسم بالملكوت أولاً . ويقوم عنه نعم بعدله .  
ثم يكون العلم بالثواب والعقاب ووجودهما . وأخيراً نعم بالأفعال وصدقها  
ووجودها

ولا بد من الإشارة إلى أن طريق العلم بالأفعال ، إما أن يكون العلم الضروري  
القائم على كمال العقل ، وذلك كأصول الفقه والحس ، أو يكون دلالة العقل  
كمعرفة الله سبحانه وعنده . أو أنه دلالة لشرع كجميع النسخات والعبادات  
التي أوجبها الله بحضرة على المكلفين

ما ما يدخل تحت التكليف بأنه لا يفعل الفعل فإنه يشمل ما يسمى  
بالترك ، أي ما يجب تركه المرء من أفعال ، وإنما يكون ترك الفعل لوجه هو  
التيسير ، وسبيل معرفة هذا الوجه هو نفس سبيل معرفة وجوب الفعل ، أي إما  
أنه عقلي يعرف ضرورة أو دلالة ، أو أنه شرعي يتعلق به حرد سبي عن طريق  
السمع ، وقد يعرف بالأجهاد والدلالة ، أو يظهر من ضرورة دين لبي صبي  
الله عليه وسلم أو دين الأمة . وطريقة دلالة الشرعيات تكون نعم خاص هو  
أصول الفقه .

بقي علينا أن نشير إلى ما لا يدخل تحت التكليف من فعل وترك . أنه  
يشمل باختصار مسائل ، وهي التي لا يرجح فعلها عن تركها . وبذلك لا  
يدخل تحت التكليف . لأن الفعل يجب فعله إذا كان له مدخل في استحقاق  
الملاح والثواب . ويجب تركه عندما يكون له مدخل في استحقاق عدم العقاب .  
والجواب لا أثر له في هذا من الوصيين

وهكذا ، تنظم نظرية التكليف بالطريقة التي عرضها القاضي جميع بحوث  
علم الكلام وكان ما يمكن أن كلفه به المكلف لا يخرج ذلك كله عن أفعال  
القلوب بأنواعها ، وأفعال أطوارها بأقسامها . وكل ذلك يعرض له القاضي في  
مبادئ علمه ، يتناوله التكليف

ولأجل من الإشارة هنا إلى أن التكليف يب يكون بالعلم كما يكون بالشرع .  
والعلم بضم أما سؤالين

أولهما : ما هو مدخل كل من النوعين

ثانيهما : ماذا يكون حل من م بدعه الشرع

أما عن السؤال الأول فإن القاضي حدد ما لا يصح أن نعم إلا من جهة  
العقل ، وأنه الذي مع الجهل به لا يعلم كونه حل وعمر حكماً لا يختار فعل  
الفعل ، وهذا يشمل علوم التوحيد والعبد ، وأما ما يصح هذا نعم مع الجهل  
به ، فليس يمتنع أن نعم من جهة السمع

ومن هذا يكون يعرف عن سؤال الثاني مسوراً ، لأن من م سلعه بدعوة  
يكون معدوراً فيما يتعلق بالواجبات الشرعية دون العينية ، وهذا مخالف لما مره  
أعقب عنه لكلام من غير بدعة من بدعة اصطلاحاً لأنه لا تكليف لا  
بورود السمع

القطاع التكليف وتفرقه : بد كان عرض التكليف هو التعريض للثواب ،

فلا بد من أن ينتهي التكليف إلى غاية يشطع عنده ، والا لعل العرض وكان  
مخلق كله عبثاً

ويجب أن يكون انقطاع التكليف عن حادة الثواب بشكل يروى معه الإلحاء  
وما يجري مجراه . ولا يكون ذلك إلا إذا انفصل الثواب عن التكليف وتراخى عنه ،  
ذلك لأن الثواب إذا قتر بالكدف فإن المكلف لا يفعل الطاعات على ما يرحوه  
من الشغ أو دفع بصرو . في أنه لا يعمدها على ما وجبت عليه ويتم به معنى التكليف ،  
ويعمل بما يكون معه لما يسببونه من نفع عاجل وهذه صورة من صور الإلحاء

وانقطاع التكليف حائز عقلاً بصور متعددة . فقد يصبح بالإلحاء إلى  
المعل أو لا تكليف مع الإلحاء . وقد يكون درون العقل . أو بالاستعانة بالحس  
عن التقيح ستعانة مطلقاً ويجوز أن يكون ندموت والفاء . وهذا ما دل عليه  
السمع على ما أصبح القاصي

وهكذا فالتكليف مستمر طوال العمر . ولا سبيل إلى أن يعلم المكلف متى  
ينقطع عنه التكليف . إنه نعم أن ذلك سيكون دلموب ولكن دون أن يستطيع بين  
وقته . ولو لا ذلك لكان للمكلف في حكمه المالح إلى التوبة . ومعنى التقيح في  
العرف نفسه

وذكر انقطاع التكليف لا لدمه . فالأعادة ثابته لا بد منها أيضاً لتكتمل  
نصريه التكليف سواء كان مستحقاً . - تحقيقه من الثواب أو العقاب

وهكذا نعرض القاصي في هذا الفصل لاستحقاق المكلف للثواب على فعله  
وهو العرض من التكليف . ثم بساوي وسيلة تحقيق ذلك فانقطاع التكليف والثناء  
والأعادة أو العت

هذه هي نظرية التكليف كما استخلصها من كتب القاصي واستصعب أن  
يجمعها من الإشارات الواضحة إليها أو من بعض العبارات المشبوبة عنها في مؤلفاته  
العدرة الصالحة وقد رأينا نتيجة هذه العرض بوجوه أن يكون لآسان مكلفاً

في النظر الرئيسية في آراء القاصي لكلامه ، من بها محور انسي تدور حوله  
أما كنهها .

وإذا كان هذا الأساس في رأي لبعض أنه الحيثيون لعقل ، أو المعكر أو  
الكون تعريف لآسان عند القاصي يمكن أن يكون مسطرة . حيوات  
إذا لا يكون لآسان عقلاً إلا والعرض من وجوده كذلك أن يقدر  
الأمالة التكليف .

وهذا هو الذي جمعنا تقدم على هذه المحاولة وهي جعل التكليف أساساً يقوم  
على ترتيبه وتصنيف بحوثه . والمهجع انسي نظره فيه إلى ما بين يدينا  
من حث .

الأساس من بحث سيشتمل على الفصول التالية .

التكليف

المكلف حكيم

المكلف والشروط التي معها يحس بكنيته

ما يتناول لتكليف ، أو موضوع تكليف

ثمره التكليف وتناثره

ولكن نعم أن من الصعوبة تمكان فصل هذه الأقسام عن بعضها بصلاتها  
الاولية بعضها ببعض ، كما يبدو أصعب من ذلك تمييز فقرات هذه الأقسام  
وتحديدها على الصورة التي تدخل فيها تحت هذا الفصل وذلك لأنها محاولة  
حديثة ، لا بد نعم أن أحداً حاول إقامة حوث لكلام على هذا الأساس إلا أن  
هذه هذه مصداق لن تمعنا من المحاولة . وفي وقعت بعض شعرات من هذه  
صبيحة المحاولات الحديثة دتماً ، والآسان على الطريق طاب للعلم دتماً وأدأ .



## الفصل الأول

ما هي شكريف



المتريدية بأساً من القلوب بالحكمة في أفعال الله . وفي هذا رأي مال متأخرو  
الأشاعرة ، ويظهر ذلك واضحاً من كتاب العربي « الحكمة في مخلوقات الله »

وسكر القاصي نور من رعم أن الله خلق العالم لا بالحكمة أو حلة ، و  
من يقول إن الخلق بلا عرص أصح وأسمى من الخلق لعرضي ، ويرى أن العكس  
هو الصحيح ، فالخلق بلا عرص هو الذي يدل على القصد . وقد خلق الله العلم  
لعله ليست هي مجرد خلقه ، كما يقول متقدمو الأشعرية . وإنما قصد  
الخلق ، فالله حكيم لا يصح عليه العثر ، وجمعه للعالم دون حكمة أو علة نوع  
من بحيث يتعالى الله عنه

وكأن أيسر في افترض لعله والحكمة في خلق الله ، وفي قول به خلق  
بقصد القصد ، فقييد حريته تعالى في تصرفاته . إن هذا يتطلب من أن تلقي نظرة  
سريعة على معنى كل من لعلة والحكمة عند القاضي

إن القاضي لا يقصد من لعلة ، علة لوجه معنى أنها توجب الفعل على  
الفعل لا محالة ، بل يعني بها وجه الحكمة الذي أنه حسن الفعل أو الخلق ،  
وهو قد قصد بجمع لا يجب عمومياً ، وإنما يخص بالثواب للمكلفين خاصة

بالعلة بمعنى اللغوي ما به تعمل الماعل أو لا يعمل من اسواعي وغيرها .  
وعلى هذا الوجه وصف بصفه ما يتعلق بالحكمة به من الأوصاف علة ، لأنها  
عندهم سبب للحكمة وانوجه في حسن عتداده ، أما العلة في اصطلاح المتكلمين  
فإنها السبب الموجب للعمل وفي رأي القاضي أن يستعمل لفظ ما في الاصطلاح  
لا يجمع من استعماله اللغوي ، وهذا ما يقصده القاضي من العلة هنا وإنما يعني  
اصطلاح المتكلمين لأن حدوث العالم و كان لعلة موجه حدوثه لكأن العلة  
أيضاً حادثه ، ويحتاج إلى علة أخرى ، وهذا ينسب إلى ما لا نهاية ، ولا يجوز  
في علة أن تكون فديمة أو معدومة بل هي محدثة دائماً<sup>(١)</sup> ، وحتى لا يقع التفرق  
في اللبس فإن القاضي يؤثر إطلاق القول بأن الله خلق العلم لا علة موحدة

(١) يعني ٦٠٠١١ (ب)

ما عن حكمه بالنسبة له تعالى فقد مر القاضي بين ما يتعلق بآثاره من  
وترجع إلى كونه علماً . وما يتعلق بأفعاله وترجع إلى أنه تعالى لا يفعل التسبيح .  
ومعناها هنا أن الله لا بد أن يفعل الواجب بآثاره لا تكليف . ومن رأي القاضي  
القضاة أن الكثيرين قد صنوا لعدم معرفته بالحكمة من آثره تعالى . فأخذ البعض  
معلنين أنه لا يجوز أن يعمل الله بحس وعرضهم للشيء لأن في ذلك إيلاًماً له  
ومن هؤلاء الرادي الطبيب . وأما البعض فاعتقد في كثير مما يقع في  
الحكمة أنه ليس كذلك . فأصغوه إلى غير الله . كما فعل لشونه عرضهم خبر  
في الله ونشر إلى اشتباه . ومهم من ذهب إلى أن الله يفعل التسبيح . لا اعتداده  
فيما هو حسن من وجود الحكمة أنه يصح بآثاره كالإيلاًم وغيره . وهذا لا من  
يطلق عليهم القاضي سم المجرد

٢ إن لتكليف لعلة أنه يعرض لأنواع من المانع والله لا يصح إيجبه  
إلا بواسطته ، فما معنى نعمه والمنعم وأنواع نعم محبلة ويكون التكليف منها

إن النعمة هي كل منفعة حنة واصله إلى العبر قد عرفت عنها وجه  
الإحسان إليه . أي لا تدل أن تكون النعمة منفعة لا مقصرة بخصه . والذي يدعون بالثواب  
لا مقصرة بخصه . أن هذا مقصود نفعه كالألام والأشفاة التي يوصفها تعالى  
إلى الحيوانات لأن في مقصدها غرضاً . فهي ليست غرضاً بخصه . ثم لا تدل  
أن تكون النعمة منفعة حسنة لا فسخه . كإثابة من لا يستحق وأخيراً يجب أن  
تصل إلى الغير لا إلى النعم نفسه . وأن تكون مقصد لا حساب من غيره لا إلى  
نفسه . فمائع شياث الذي يندمجها للغير لأحد ثمتها ليس محسناً

أو المنفعة وهي أصل تعريف النعمة فإنها يعني عند القاضي لآله وسرور  
أو ما يؤدي إليها . وبذلك ليس في الدواء من منفعة على الرغم من أنه  
مؤلم لأنه فيه . إن القاضي لا يجمع أن يكون المؤلم نفعاً . فائدة والألم لا يحدث  
معنى محادثة لذاتهم . ولكن ذو وجه الذي يكون عليه فقد يكون للعدم صراً  
والمؤلم نفعاً والمؤلم يدخل في باب المنفعة إذ كان مما يدفع به الضرر . لأن دفع

السرور مع من حيث أنه يؤدي إلى النفع وإن لم يكن معاً معه . وهذه يمكن معرفتها  
تعريف المنفعة بالسرور ويجعله أقرب إلى التفسير الخبي للناس

والمنعم هو فعل النعمة . وبما يكون كذلك بمشروته وفعله ما يؤدي إليها  
أو بترك الفعل ، كأن لا يذائب اندائن عرعه بالدين ميراثاً بعده ، وهو تعالى  
يستحق وصف المنعم على جميع الوجوه . فالنعم إما أنه لا يقدر عليها إلا الله  
كأن الإحياء والاقدار وخلق الشهوة والمشهى وكمال العسل . والله يعينها بعماده ، فهو  
منهم من هذه الناحية ، وإما أن يقدر عليها غير الله كما يقدر تعالى عليها . والله  
منهم علينا به النوع ولكنه يعينها بما لا على طريق مباشرة . وهذه إما أن تكون  
من جهة الله على الحقيقة كالمنافع الواصلة إليها بطريق الازدواج . كما تصور  
بواسطة شريعته . وإما أن تكون في الحكم كأنها من جهة الله . والله هو الذي  
يخلق الواهب والموهور وحمل أحدهما حيث يرغب الآخر ، لا خير حيث يهبها .  
فتعريفها بالله هو على وجه الأحداث لها والمنعم والمنعم عليه . أما أن الله مع  
بعدم الفعل فذلك كمنه عن العصاة

ونكس ما مكان التكليف من أنواع نعم التي نعم الله بها على العباد . د  
النعم على ثلاثة أنواع

١ العوض . وهو شيء يؤدي يستحق لا على سبيل التعظيم والاحلال وإما  
يعوض الله الخي به عند أوصيه به من الآام وأستقام . وهو مستحق على الله .  
بوصله إلى المكلف وغير المكلف

٢ ثواب . وهو النفع المستحق على سبيل التعظيم والاحلال . مكافأة  
على فعل أو ترك . وهو مستحق على الله ولكن للمكلف نصيب . وحسب  
استحقاقهم على أفعالهم التي قد يوجبها

٣ - التفصيل . وهو نفع الذي الله أن يفعله أو لا يفعله ، أو هو الذي لا  
يعتمد على أساس الاستحقاق

والتكليف عند تقاضي هو من هذا النوع الأخير أي أن الله متمصل عسا  
سعة التكليف

ما عرصدته حتى لا يقال حتى الله . لا نسب وتكسبه له . ولا من العدة  
في خلق باقي نعم من جنس واحد . فكيف يرتبط خلق نعم كله على التكليف  
وكيف يكون نعرض من حتى الله نعم تكليف لانساق ونسبي المكلفين  
من جنس وملائكة

لقد ذكرنا أن القصد بالتكليف معناه المكلف . وهو أن عدد على حصته  
النعم . ووجدنا أنه يسأل إلى جانب المنفعة . المستمع والمستمع به ويرده الله تعالى وجه  
حسبي ولا تشغ بها

ولا . من حتى هذه الأمور ثلاثة لاكتساب قصد النفع . ووجه الحكمه في  
ذلك أنه . وحق الله يستمع ولا ما يستمع به . يمكن ذلك معناه . وهو حتى ما  
مع به ولا من يستمع فهو عت بسره عنه . ولا كانت حده أو نعمه لأن النفع  
لا يتم إلا بوسطتها . ولأن باقي نعم ترتب عنها . فيكون أول نعم الله  
والثاني فب حماد لا يخلق من الخي لأن حماد لا يستمع شيء . وإنما يخلق  
النعم الخي . ووجوده أولاً عت لا خور . والأحباء وبها لانساق أول محدودات  
الله . يهبها حماد . ثم يرده الله لاستماع محبوبات من نعم . ووجه حكمه من  
تدنى لإرادة أن ما يستمع به يصح أن تقع حساً كما يصح أن تقع قسماً . ولا يصرف  
إلى أحد بوجهين لا يعصب بمحموس أي يرده . وإذا أكد تقاضي على هذا  
أعني لأن رده لله محدثة لا قدمة . ويكون عند كل فعل من أفعاله تعالى

ولا أن بعض سكر قوب تقاضي بقاء حتى الأحياء . ويقول بصحة وجود  
ه يستمع به ولا أحياء تستمع به . ويختصون بذلك بعد من الآام والأحاديث .  
كقوله تعالى « من لئلك اليوم الله الواحد قهار » قدوا بالله يهدي هذا البدء ولا  
أحياء مع وجود غيرهم . وكقوله الرسول « كره الله ولا شيء معه ثم حتى الله  
الذكر قدوا فيه . يمكن هذا أحياء

لكن النصي يرد على الاحتجاج بالآية أن هذا البدء يتم يوم القيامة حيث

يسمعه المذنبون والمذنبون. فهذا أحد إلهامه في ذلك أن يرد د ثم  
الكافرين وسرور المؤمنين . وورد على احتجاجهم بالحديث أنه لا يرى ما يسمع  
من أن يوجد إلى جانب الذكر من يتذكره (١)

ثم يشير القاصي إلى ملاحظتين هامتين أولاً هما أن خلق المخلوقات على  
هذا الترتيب لا يعني أن الله لا يستطيع أن خلقها معاً ، أو أنه لا يستطيع أن  
يعكس الترتيب فهو تعالى قادر على ذلك . ولكن مثل هذا الفعل لا وجه له  
من الخس . والله لا يفعل فعلاً إلا بحكمة وإلا أن يكون حساً

والثانية أن ترتيب المخلوقات على هذا سحر مجرد تصف ظري . ولا  
فالمخلوقات الثلاثة مرتبطة ببعضها على صورته بصعب معها الثوب تتقدم إحدى ها  
على الأخرى

٣ عمن يد الله تعالى خلق الأساس بقصد تكليفه أو تعرضه للثوب  
والمنافع العظيمة . فما هي هذه التكليف

بعد بحث الفقهاء والأصوليين في حتمية التكليف كما درسه رجال العقائد  
الإسلامية على اختلاف اتجاهاتهم . وإن تعرض في بحث لهذه التكليف فقهاً  
وأصولياً لأنه لا يتناول إلا التكليف الشرعي الذي يترتب نتيجة لخطاب وأمر  
إلهي

ما رجح القائلون فاهم على اتجاهين رئيسين

ذهب الأشعرية ومن تبعهم إلى أن التكليف هو توجه الخطاب بالأمر  
والنهي إلى المحاطب (٢) . ويعني هذا أن حقيقة التكليف هو الأمر ونهي . ولا  
معنى للوجوب كما يقول العراقي إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به ونوعه بالعباد على  
ركبه (٣) . ولا يتصور أصحاب هذا الاتجاه أي تكليف على المكلف قبل ورود

(١) معنى ٧٩ ب

(٢) السيد أبي أحمد الدين ٢٠

(٣) استقصى ١ ٦١

الخطاب (١) ، فإذا لم يرد خطاب لم يكن معنى للوجوب (٢)

وقد نحا غالبية المعتزلة ومن وفقهم منحنى آخر لم يصروا فيه على وجوب  
الأمر والنهي لأكمال حقيقة التكليف ، بل اكتفوا فيه بمجرد الإعلام والاحار .  
« فإن القاصي من هؤلاء وسعر من فيما يلي لبعض تعريفات المعتزلة للتكليف ،  
« عوقف القاصي منها

حاشية أبو هاشم التكليف في كتاب « نقص البذل » بأنه « إرادة فعل ما على  
الطاعة فيه كلفه ومشقة » وحدده في العسكرية بأنه « الأمر والانبجاش للشيء  
فيه دالة ومشقة على المأمور به » (٣)

وهذا القاصي أن الخطأ في هذا التحديد نسبي أنه يقتصر على معنى  
الدهون الحقيقي . ولكن لأنه يقتضي أن لا تكون العقليات حرة في التكليف  
المدان إلا . منها ، فالأمر فون مخصوص بمعنى هذا أن أهاشم قصر تعريفه  
بالتكليف على معناه الشرعي المقرب بالأمر . كما فعل لأصايب والأشعرية . وقد حاول  
القاصي أن يعلق لأبي هاشم في أنه لا يريد بذلك حقيقة ما هو أمر . بل يرجع إلى  
هذا القول المخصوص لأن ذلك تبع السمع . ويرى أراد به ما ينبغي عن إرادته

وعرف معتزلة آخرون التكليف بأنه إعلام المكلف فعلاً شريعياً . ومنه (٤)  
« القاصي هذا التعريف بأنه لا يعبر عن حقيقة التكليف . بل قد تدبر  
سبب ما لا علاقة بالإرادة . كأن لا يطرأ الله تعالى . ومن ذلك كل .  
« بمعنى . ثم إن هذا الإعلام قد يكون مع الإلحاح ولا يصح معه التكليف  
« عرف القاصي التكليف بعبارة بأنه « سعت على ما يشق من فعل أو ترك »

(١) مقدمة ١٠٠  
(٢) مقدمة ٢٠  
(٣) مقدمة ٢٠  
(٤) مقدمة ٢٠



أما الشهوة والنفرة التي يخلقها الله في الإنسان فيحدث إلى الفعل أو يمتنع عنه فلا بد من مصاحبتها للتكليف حتى يكون الانتهاز والالتداد تأثير في الفعل ، وما يتمكن فيجب أن يكون متقدما للتكليف بوقت ومصادمها له في أوجه لكي يكون مكلف قادر على ما كلف به

٥ - تعرضت نظرية التكليف كأساس يقوم عليه حتى الأساس والعالم واستحقاق لأسباب الثواب والعقاب لانتداد بوسا ولا بعبدة أهمها

أ - انتقادات وسؤالات وجهت إلى فكرة لمشقة كشرط من شروط التكليف ، ويتخصص فيما يلي

١ - ألا يجوز أن نعترض أنه العدد للثواب دون هذه المشقة

٢ - نحن نعلم أن الله لا يعمل إلا بحس ، ونحن نعلم أن بحس لا انتفاء وجوه يصبح عنه والله يستند فيه مصره . فهل يحس الله من مكلف

٣ - إذا كان لا يصح إثبات المشقة في إثباتها فلا بد من رضى مكرم فما كان حب رضى الإنسان بالتكليف من تكليفه

ب - لقاضي حبيب عن الانتقادات جميع

فقد أجاب عن سؤال روي أن شهوته تجعل على ذراع أو أنه قد لا يصح ما في مستحق من مباح والمعتبر من ثم الثواب ، وليس معنى ذلك أن لا يقدّر على التكليف لأن روى ذلك مشقة فيه وقد عده ، إلا أن خبره في هو حسن ، أنه ذلك أو لا يحسن

وأجاب عن الثاني أن مصره في عدم حجة في فتح ، يشقة العبد متى حبس ولم يكن يرضى ، أي عبيد أصعاف مصر عنه ، فما إذا كان في حبس ، يحصل به من شع هدية فإنه لا يعتد به . ونسبه ذلك تكليف الله وبه بالتعلم ليرتقي إلى درجة قد علم أن الارتقاء يجب أن يكون بلا علة مع مرعاة اختلاف مراتب العلم بين شاهد وعبد . أي كالتصريح بهم لقاضي قد

أشترطوا منعه في تكليف . هربا من أن تخلص البداعي وتنحى إلى الفعل دون تردد . فيصبح المكلف في حانة إجماع ، ولا يرتب على فعله مدح أو ثوب أو دم أو عقاب . فإنه يمكن الدلالة على صحة وجوب لمشقة من وجوه أخرى . منها أن عدم الانتفاء لا يكون إلا بها ، وقد نص على ذلك الكتاب والسنة . ومنها أن العبد ومن ثم لتوبة معظم مع المشقة . فليس من بدل نصه وماله في سبيل أمر كمن لا يبدل شئاً أو يبدل ما لا حاجة به به

أ - عن رضى مكلف وقوله بالتكليف فليس من شروط صحة لتكليف أو شروط حسه . والتكليف بحس مني تخفف ما فيه . سواء هو التكليف أو رد أو أساء الاختيار . ولا يضر الشاهد ، لعائنه ، لأنه يتم رضى له نصي في حاله الشاهد في الأمر التي يشهدها . وتختلف وعرض لأحدها . فهو مع التمتع بمرحوا أو خصال ملها لا تنفوت أحول العلاء به حيا مشقة لأخيه لم يكن لأعصار رضاهم معنى . وذلك ككتاب الوالد في تعذيب وده

ب - وقد وجه إلى سمكيز كثير في التكليف تقدم

١ - قد كان لله قد خلق مكلفين للتعبد والعبادة فكيف عسى أن يحكمهم . ترك التكليف في أمره أو أعظم كما يحكمهم من عبته . وقد أجاب القاضي على ذلك أن التعرض للثواب به معناه أنه حصل علما ورضى به لله . والله أن يعينه ثم به على م رضى على نفسه . ولم يبدى بها . من أنظر به في تمكن بعد من نورا ولهم . ورضى كذب تشبه في وجه واحد ذو سمكيز في كسبه يستحق الثواب ويحدث . والتكليف به معنى مشبه مثل العبادة . ما كانت قدرة على الإجماع والكره ، أو لآلة أي جعل معصية أو طاعة كالسب وسب وارضى . وقد فرق الله بين معصية ونقد به ، روى عن كوفي وعرب في شامة

٢ - قد أورد الله عريض عباده شراب ويحكمهم من الصاعه فيه حتى لا يبين

وأما هـ فهو حب لقاضي من وضعه ليس لا حاسب عن وضع من به





ويعتبر الأساس في التأسيس في سطحه بالخطوط وبن كذا لاحتساب بعض من  
نعم فيروني وكاب التأسيس لانه سمعة وفي لاء لاه خيه كذا  
ساحه في ده وه كذا هناك سمعة في الحوض في كذا

- 44

## 30

وذلك من محاسن تعريف شيوخنا في أن نعلم ما نعلمه من حقائق  
التعريف

عرف أبو علي ونبهنا عليهم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به<sup>١</sup> وقد رأى  
القاضي أن حدود العلم لا اعتقاد دون تخصيصه بصفة ما لا يجوز، ليس  
أوضح أن الاعتقاد من حسن العلم إلا أنه ليس علما. وثانيهما أن هذا  
التعريف لا يخرج منه الاعتقاد القائم على التثنية والصدقة أو سحت. فالاعتقاد  
هو استقرار حكم شيء ما في النفس عن مذهب أو مذهب أو تناع أو تفرد

ولحق أن وجهه طرأ عليه احتشفت حجب علانية العلم بالاعتقاد من رأي  
أي القاسم البلخي<sup>٢</sup> أن العلم غير الاعتقاد وأن كلاهما حسن محمود<sup>٣</sup> أما أبو  
علي فقد نقل عنه في نسخة التوضيح: العلم والاعتقاد. كما نقل عنه أنه فرق  
بينهما<sup>٤</sup> بينما ذهب شيخنا أبو علي وأبو حاشم إلى أن العلم هو من حسن  
الاعتقاد

ووقف المتأخرون على هذا الاختلاف موقفين ذهب بعضهم إلى التوفيق كـ  
الحسين بن علي. سجد ذهب بعض ومنهم القاضي إلى محاولة التوفيق بين الرأيين.  
أما أبو الحسين النعماني فقد عرف العلم تعريفاً يطلق على الأقوال كلها.  
قال: «إن العلم هو ظهور أمر عيني ظهوراً يتبعه في نفسه كحور حلاله<sup>٥</sup>»  
وهذا الظهور يطلق على العلم والاعتقاد

ومع إقرار القاضي بأن العلم من حسن الاعتقاد، لكنه فسره بكونه اعتقاداً واقعاً  
على وجه مخصوص. فالاعتقاد متى تعلق بالشيء على ما هو به. ووقع على وجه  
بعضي سكنوا النفس به كان علماً. ويحقق هذا الوجه صحة تعالي خلق العلم  
الصحة وبيد الإنسان أو تحفة بعد أن يقع من الإنسان النظر الصحيح بالشيء.

(١) مقدمة للشيخ أبي ١٣ ب ١٢ - أ

(٢) أبي ١٢ ب ٦ ب ٣ ٨٨ ويميل القاضي إلى اعتباره من يدوي بينهما

(٣) مقدمة للقاضي ١٢ ب

أو أن في النظر كما حصل للمفسر من النور

بما حل هذا التفسير أقر القاضي تعريف الشيخين على أن يكون على  
العلم الذي العلم هو الاعتقاد بالشيء على ما هو به إذا وقع على وجه مخصوص

هنا أيضاً يتعين تمييز بين العلم والاعتقاد. أما أن تعريف العلم بأنه  
ما لا يخرج الاعتقاد القائم على الصدقة والصدق واليقين. فلأن المقلد  
لا يمكن فهم اعتقاد شيء على ما هو به دون أن يعلمه حقيقة، كما ذكر من  
الاعتقاد أنه لا يكون عن مذهب واعتقاد. وإنما مجرد الاعتقاد والتقدير

في التعريفات التي لم يقرها القاضي. تعريف العلم بأنه إدراك النفس للشيء  
الذي إدراك الشيء على ما هو به<sup>١</sup> لأنه غير بين لإدراك العلم. والعلم عنده  
في الإدراك. فلإدراك يتبع المحسوسات. سم العلم قد يكون علماً  
بأنه الرتبة من طريق الخواص. كما يكون عنه بالمدى والأصول  
في الأمور العقلية والأخلاقية

وأخيراً فإن القاضي لم يفسر تعريفه بأنه إثبات شيء على ما هو به  
من أولئك أن الإثبات غير العلم فقد أثبت شيئاً ولا أعلمه، وثانيهما أن قولاً  
والأدب، الشيء من محسوسات من تعريف العلم. والمعدومات أمور ثابته وبها  
العلم معدومة بها

ثم يقدم ما أبو الحسن يعرف العلم

أولها أنه «الاعتقاد الذي يمكن به النفس إلى أن يعتمد على ما اعتقد  
وليه<sup>٢</sup>» وقد أورد هذا التعريف في العلم. ويظهر أن هذا التعريف كان في مرحلة  
أولى من تلك التي حاشى أبي حاشم في أكثر أفكاره. ومن هنا أدخل الاعتقاد  
في التعريف. ولا عار القاضي عن هذا التعريف علل رجوعه بأنه لا حور بدعاه

بسم ٢ د أ ب ٢ ٢

(١) ح ١٢ ب ٢ ب ٢



وقد حتمت مواقف معتزلة بالنسبة لهذه الحقائق، أما أبو القاسم فجمع ما افترضهم إطلاقاً، وقد لا يصح إلا تأديهم. لأنهم أنكروا أي أصل تقوم مناقشة عنه، وما داموا قد حددوا لأصل فلا دليل فلا يصح مناقشتهم. وأما بعض المتقدمين مناقشة السوفسطائية وألزمهم القبول بوجود عدم. إذ يجب أن يكون نقيضهم للعدم والحقائق قائما على علم، لأن النقي لا يكون إلا لعدم سابق. وبشكوا في ذلك فإن الشك إثبات حذاه من حالات العلم والاعتقاد. من رأي أي عليّ هو. مناقشتهم على اعتبار أنهم جهلوا أنهم يعلمون. وبطريق علمهم هو الاكتساب. ولذلك حذر أن يناقشوا في هذا ويقدم عليهم بدليل

يد أن القاصي مير بين نوعي عدم العلم الضروري. والعلم الاستدلالي القائم على البصر. فأما عدم بصطرا. كعدم المذكرات، وسكون النفس، فإذا نزع فيه منار علم كدنه مجرد مدركه لأن العلوم البصرية وأوجه المعرفة. ولا يصح بحاجه هؤلاء في إراد الأدلة لأنه لا شيء أوضح من عدم البصري. لكن هذا لا يمنع جواز سببهم بذكر أدوارهم أن يعلم أنهم يعرفون ما سكتونه وأما العلم الاستدلالي. كالعلم بثبات العلم وكونه مقوقا ما بسس تعلم. وإلكار وجود الله فإنه يصح أن يفتقر ما يدل وحججه وتلك هي طريقة سطر والمعارف<sup>(١)</sup>

ثم الله ثلث بسببه المعارف وأنه لا حتمه الأشياء في ذاتها وإنما حقيقتها اعتماد كل واحد. يعتقد. فبهم يعرفون باختصاصه على وجهه. ولذلك فقد تميزوا عن بقية الحقائق أصلا. لا أن خطأ هؤلاء على ما يرى القاصي أنهم جمعوا الاعتقاد يؤثر في حتمه الشيء. فإذا ما اعتقد ثبات عدم أنه على صفة ما فإنه يكون حسب اعتقادهم. أي إذا قد أحدهم به قدم والآخر به محدث، فإنه يكون قدما بالنسبة للآخر. ومثلًا بالنسبة للآخر

ومثل هذه القبول يؤدي إلى إنكار كون حتمه لأشياء يستمد من ذاتها ويجعلها

(١) على ٢ ١٢ ٤ ٢ من مخطوط

تعتمد على ما لا أثر له في ماهيتها. بل إن قولاً كهذا يجعل الاعتقاد بمنزلة بسبب حدوث المسبب على صفة ما. وذلك ينتج تناقضات كثيرة فهو يؤدي إلى أن الاعتقاد يوجب المعتقد على الصفة التي يصح أن يعتقد. ويعتقد. كد بوح أنه إذا اعتقدنا أن الجوهر أسود واعتقد آخر أنه أبيض أن نكون على هاميين ضمنين المتناقضتين

إن نسبة المعارف أو كون الشيء على ما يعتمد يعتمد. لا نكون إلا في مسائل الاجتهاد. لأن الكلام فيها يتناول أفعال المتكلمين في المستقبل. أما الكلام على أمر متقدم فلا بد من كونه على صفة واحدة. مثله في ذلك مثل أصوب احتياطي، كاعتقاد الظلم. إذ لا يصح أن يعتقد أحد في الظلم أنه حسن مع عدمه بكونه ظلمًا

وبنفس القاصي في هذه الفئة أولئك الذين يرون العلم إلا بالمشاهدة والمذكرات، فقد أثبتوا أصل العلم وحلوله نسبا لأنهم علقوه بمشاهدة الاستدلال والإدراك. ويقصد القاصي بهم جماعة من الدهرية الذين أنكروا العلم إلا بدوام المشاهدة<sup>(١)</sup>. والمشاهدة في الأصل هي الإدراك بالخواس. وإذا أطلقت قصد بها البصر، وإذا قيل علم المشاهدة. فمراد به العلم المستند إلى الإدراك بالخواس وبماسة البصر على الأعين

وقد أنكروا القاصي أن تكون المشاهدة فقط هي المؤدية إلى العلم، فاعقل يؤدي إلى مثل ما يؤدي إليه الخواس من نعم ثم رد على الدهرية بمختلف الجاهلهم على أسس ما يلي

١- الأصل في العلم وصحته هو سكون النفس. وكذا أن هذا يوجد مير العلم من جهة الإدراك، فإنه يصح فيما يعلم بديهية العقل. كالعلم بتصح الظلم وحسن

(١) على ٢ ١٢ ٤ ٢ من مخطوط  
وإن روي القاصي خلاف هؤلاء على ثلاثة محاذات منهم من قال  
خواس نقصي بحكم على المعقول. ومنهم من قال العكس ومنهم من جسد كمن سببه عدم  
ولم يصح رأيه على عدم

الإحصاف . أو ما يعنى عن نظر كبريات الله فإذا كانت شئفة بالمذكر واحدة  
لعدة أكثر من سكوب النفس إلى ما أدركته . فبذلك يحصل في جميع العلوم .  
فحسب الثقة .

٢ لا يجوز دعاء إجماع العقلاء عن صحة ما تؤدي به الخواص . فقد رعى  
هؤلاء . أن العقلاء يتفقون بما تؤدي إليه الخواص ويحتسبون فيما يعلم بالعقل . وقد  
يرجعون عن الاعتقاد إلى صده ويوردون الاحتجاج على ذلك . وليس هذا حال  
المشاهدين .

ومن أجل الرد على هذه الشبهة بين القاصي أن هذا يصح لو أن أهل العقول  
لا يصح اجتماعهم على الباطل . غير أنه قد يصح أن يخطئ جمع في رؤيته  
السراب ماء كاريين . ثم إنه لا صحة لدعوى إجماع العقلاء على صحة ما تؤدي  
إليه الخواص . فالسوفسطائية مثلاً تعتبر ما يدرأه بالخواص عمرة ما يراه النائم

والاختلاف واقع لئ أن العلم يحصل بالخواص . والخواص لا تساوي شئاً من  
حبيب كونه صحيحاً أو فاسداً . وإنما يدرك به الشئ على ما هو عليه في ذاته .  
ثم يعلم حينذاك كقول الشئ موجوداً . فالثقة بإجماع العقلاء إذن لا تنعق  
بالادراك . وإنما تحتاج إلى دليل أو رجوع إلى النفس وعلى هذا يصح العلم  
بصحة ذلك من باب العقل لا الإدراك . ثم إن رجوع المعتقد عن اعتماده لا يدل  
على فساد . مثله في ذلك مثل رجوع الإدراك فيما أدركه إلى غير ما اعتقده .  
ولا موجب لظلال ما يؤدي إليه الإدراك . نحو من يدرك السرف ويعتقده ماء ثم  
يعود عن ذلك

وغير أن إدراك الشئ ليس هو الموضوع يكون اعتقاده علماً . وإنما يصير  
كذلك لوقوعه من فعل العالم . ولا يكون ذلك إلا بتسكين النفس إلى الإدراك بعد  
تقصي الإدراك . ومع وقوع العلم عن النظر والاستدلال هذا عملة ما يقع عن  
الادراك . وكل ما يختلف فيه أن العلم خاص بالادراك لا ينفي عن النفس  
وليس كذلك ما يقع بالنظر . ثم إن الإدراك يقع متناً . بينما العلم تكليفي متوحد

ولا يرى القاصي ضرورة للنقاش ندي حصل من الدهرية في كونه خواص  
حكاكة وقصبة على العقل أو بعكس . لأن العلوم تحصل بطرق ثلاثة . ما يكون عن  
طريق الإدراك والمشاهدة . وما يتقرر في العقول بالاضطرار . وما يكتب بطريق  
النظر . وكل منها يحصل بطريقه خاص . وكل علم واحد فلا يقال إن الآخر  
قنصى صحته . وإنما يتعين العلم به به . فمضى وقع أي نوع من هذه العلوم على  
رجحه كان صحيحاً . لكن يؤدي هذا الكلام أن يفي ندخل بعقل في معصبات  
الإدراك والمشاهدة نصيره علماً . لذا كن مستعزاً من القاصي وما يربط  
استغراباً أنه يذكر بعد ذلك ما قد يندم أصل المعرفة العقليه . إذ يجعلها قائمة  
على الخواص . وهكذا يعود إلى الرأي الذي نفضه أولاً . فقد قال « وإن أرادوا  
أنه . ولا أعلم بما يدركه الخواص م يصح أن يعلم الإنسان سائر الأمور فذلك  
صحيح والعبارة فاسدة <sup>(١)</sup> » يمثل هذا القول بحمل الخواص أساس كل شئ في  
المعرفة . ولو لا أن القاصي يرى أن لمادى العقل - أو ما سميه كان بعقل - مما  
يحلقه الله في المكلف لقدا إن القاصي يعتبر هذه لمادى قائمه على الخواص أيضاً .

٣ القائلون بالعلم عن طريق التقليد . التقليد هو اعتماد شئ على الآخر  
قدرة دون النظر إلى صحة قوته وراهيته وحججه . أو هو تعبير القاصي « قبول  
قول الغير دون المطالبة بحجة وبينه » والمعرفة لا تست عن طريق التقليد كما  
القاصي . وهكذا فإن معرفة الله والعقائد المتعققة بأصوب الدين لا يصح بمسطة  
لتقليد وإنما يجب عليها النظر . وإنساني فإن التكليف لا يكون بالتقليد . أي إن  
لأعلام أو لأخبار لا يتم تقليد المكلفين لغيرهم لأن هذا استعاض عن الأعلام .  
وقد حالف في ذلك أبو إسحق بن عياش وأبو القاسم السجعي اللذين أجازا تكليف  
التقليد بالنسبة للعوام <sup>(٢)</sup>

(١) نحو ٢

(٢) العبد المذنب

الجمهور أهل العلم عن وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد . وذلك  
لأنهم يرون أن ما يروى عن الحكماء من ذلك من ذلك بالضرورة في صحة لا يحد عنه  
أحد . نعم ثم - الله هو للموسى ص د

ونلاحظ على القبول التقليدي كطريق للعمم ما يلي

١ - إن التقليد ليس طريقاً للعمم ، لأن العمم يعرف بالدليل والنية .

٢ - إن القبول به يؤدي إلى إنكار المبادئ العقيدة لأنه يوجب التناقض ،  
تقليد من يقول إن الأجسام قديمة مثلاً ليس أولى من تقليد من يقول خلوها ، نسب  
عدم تطلب النية في ذلك وعلى هذا فإن قبول مثل هذين القولين يوجب الاعتقاد  
بسخاوث والقدم سوية وذلك محال . أو خروج عن كلا الاعتقادين وهو محال  
أيضاً . وهكذا القول في سائر الأمور <sup>(١)</sup>

٣ - لا يخرج أمر لاقد من حائلين ، إما أن يقبل العالم أو يهلك عبده ، ولا شك  
أن تقليد الثاني لا يجوز ، فيبقى البحث في تقليده للعالم . والعالم إما أن يكون علم  
ذلك تقليد فلا يجوز تقليده ، أو أنه علمه اضطراراً فلا يجوز تقليده أيضاً ، أو أنه  
علمه بالنظر وهو مطلوب من كل مكلف ، ولا تقصد فيه

٤ - ثم إن المقلد لا يأمن خطأ من قدسه . والاقدام على ما لا يؤمن فيصح ،  
وتقليد رسول خارج عن هذا لأننا في الحقيقة لا نقصد بل نقس قوله لظهور  
الاعتبار عنه . وهكذا الرجوع إلى قول العام ، فهو ليس من باب التقليد لأن الله  
أمر بمسئلات أهل الذكر . ولأن الأمة أجمعت على حذره ، علاوة على أن ذلك  
يكون في الفروع لا في الأصول

وإذا كان هذا من يرى تقليد لعصا أكثره أو زهد أو نصح في  
الفاصي يؤكد أن الحق لا يعرف بهذه الطرق . ذلك لأن الحق يعرف ثم يعرف  
بحاله سوء كانوا أكثره أو قلة . زهاد ثم غير زهاد

فليست الأكثر من أمارات الحق . ولا القلة من علامات الباطل <sup>(٢)</sup> وليس الزهد

(١) مكي ١٢ ، ٢٣ ، الطيوع

(٢) حجاج الفاصي لذلك يصره بعد ، وفيه من عبادي الشكور ، وفيه من معه لا صيل وفيه  
« رأ أكثرهم الحق كالموت » كما يذكر في هذا المقام حديثه الأحدث بين حوذه مع علي رضي الله عنه  
فقد جازل حديثه « أتريد يا ماهر بن عيسى أن أهل الشام مع كثيرهم على الباطل وأهل العراق مع  
كثيرهم على الحق ، فقال : لا ، إنما هو من عبادي عبيد ، الحق لا يعرف إلا بالحق والبر والعدل  
له من دون ذلك » عرف من تعرف لأهله فله أو أكثره » مكي ٢ ، ٥٣ ، مدونة

فماضياً على صحة دون أخرى أو دين دون آخر فأي طريق منهم بعد ؟

(٣) القائلون إن المعرفة تكون بالطبيعة . كما لاحظت يميل إلى فلسفة صليبية  
مادية ، وقد أثبتت المعرفة والعمم مرتبة حوادث الطبيعة التي تحصل بمجرى العادة  
بفعل لأسباب والمسببات ، مما لا علاقة له بفعل الإنسان أو قصده . وقد أضيف على  
الملاحظ وأنصاره اسم أصحاب المعارف الضرورية أي الفانيين أن نعم بالله وسائر  
صنوف المعرفة يكون طبعاً وضرورياً . وقد تهمه بعض مؤرخي الفرق الإسلامية  
ومنهم الشهرستاني والعمادي <sup>١</sup> بأنه أخذ قوله هذا عن الفلاسفة الطبيعيين من  
اليونان الذين أطلق عليهم اسم أصحاب الطوائف لقولهم إن لأفعال جميعها ومنها  
الفكر والمعرفة تم بفعل طبيعتها غير أن رأيي الملاحظ في الحقيقة يختلف عن رأي  
فلاسفة الطبيعة ، لأنه يرى وجود فعل إنساني يتمثل في الإرادة . وما يحصل بعد ذلك  
من عمم ومعرفة فهو من فعل الله بعد إرادة الإنسان . وقد وفق الملاحظ في هذا  
الرأي ثمانية بين الأشرس وغيره <sup>٢</sup>

وملخص رأيي أنني عثمان في المعرفة خاصة . أي تجمع ضرورة وضع عند إرادة  
النظر ، أما انظر نفسه فإنه يرى مع صفا واضطراً ، ويرى مع اختيار . لكن  
إرادة النظر تجمع باختيار دائماً ، وعلى هذا فإن لإدراك النظر والمعرفة كتب مع  
بالطبع . ولنعلم يجري مجرى الأحراق الواقع دائماً . فكل ذلك واحد من حيث  
حصوله بالطبع ، ولعل خطأ أنني عثمان هنا طنه أنه إذا وجب حصول المعرفة عند  
النظر . فلا بد أن يكون شأنها باقي الحوادث الطبيعية <sup>٣</sup>

رد الفاصي على أصحاب الطوائف والمعارف الضرورية . وقد أحجمه في  
إنكار سبيل النظر الاحتيازي كطريقه للعمم . وأهم ما وجهه إليهم في هذا  
الخصوص ما يلي

١ - من والحق ، ٥٥ ، المصداقي الثاني ، وهو : « حج الفلسفة الإسلامية ٧٩ »

(٢) مكي ٢

(٣) مسج ٣ ، ١٢٩ ب

١ - إن العلم والمطر مندوب للإنسان كسائر لأفعال الأخرى ، وقد وجب أن يكون اختيار بين ومن جعله

٢ - لو أن العلم والمطر كانا ضروريين لما اختلف فيهما العقل والأصحاء من باب المعرفة التي تلجئ إلى اعتقاد صورة واحدة فيها ، كسود الليل وبهض النهار

٣ - إذا كان العلم ومنه العلم ذاته ضروريا فإنه يجب أن لا ينتهي شكل أو شبهة ، والمعوم خلاف ذلك

٤ - إن العلم إذا كان ضروريا فإنه يجب أن يكون صفة للأشياء مشاهدة التي تظهر بصورة فيها على أوضح صورة ، كما في العلم بأن الزجاج ينكسر ، وليس من العلم ما هو ضروري على هذه الصورة إلا مبادئ العقل

إلا أن أصحاب المعرفة الضرورية وجهوا شبهة واعتدلت تعرض لأصل نظرية لتكشف وهذه الشبهة على نوعين أو كما ما نحجول به لإثبات قولهم أن المعرفة ضرورية - وثانيهما ما يهوب به صحة تكليف الإنسان بالنظر والمعرفة

فقد دوا - لو لم يكن العلم ضروريا وكان من جملة خبر أن يختار أحدهم جهل بدلا من العلم في الحالة الثانية من نظر ، لأن من حق القادر على شيء أن يكون قادر على حسن صيد - وهذا يتنافى مع ما نعرفه من أن العلم يقع حسب النظر حسماً ، ويلاحظ أن هذا الانتقاد يسي أن العلم من لأفعال المتوعدة ، وأن لا يحتجب في لأفعال المتوعدة يكون في النسب منها فقط وهو هنا نظر

ودكر أنه يجب لصحة كشف المكلف أن يعلم أن نظره صحيح يؤدي إلى العلم - وهذا لا بد و مصموماً إذا كان العلم بطريق نظر ، سيما هو مصموم في طريق المعارف الضرورية ، وعكس الرد على هذا بأنه لا يجب في كل ما يفعله الإنسان أن يعلم أنه يؤدي إلى المطلوب حتى يقوم به أو يكلف القيام به ، بل يكفي أن يعلم أن طريقه حسن - وهذا يكفي أن يعلم أن نظره حسن وواجب حتى يحس بكلفه به

ويتفرع عن هذا قولهم إن العلم هو كلف بالمعرفة لوجوب أن يعلم طبيعتها لأن هذا هو شأن كل ما يكلف به ، وفي حال النظر لا يمكن أن يعلم صفة المعرفة سيما يتم ذلك في حالة كون المعرفة بالضرورة - ويرد على هذه الشبهة بأنه يكفي في حالة النظر أو في أي فعل كلفه أن يعرف أن بإمكانه لا سبيل له - به سوى ذلك فلا ضرورة له لصحة التكليف

وربما وجه أصحاب الطبع شبهة أخرى نجي إلى نبي صحة تكليف بمرء بالنظر والمعرفة ، وتعتمد هذه الشبهة على أن النظر والمعارف في رأيهم يقعان باطبع والضرورة ، وأن ما كان كذلك لم يجر تكليف المكلف به لأنه لا قدرة به عليه ، وأصافوا - إن المكلف إذا علم بوجوب النظر كلف به وإلا فلا يكلف فيه ، والرد على هذه الشبهة يقوم على أن العلم برأي القاضي يكون بالنظر لا باطبع بالضرورة ، وعلى أن التكليف بالنظر قد يكون بمجرد حصول المكلف على الصفة التي يمكن بواسطتها أن يعرف أنه مكلف به ، فهذا التمكن يقوم مقام العلم في حسن التكليف .

وهو هذا الجواب رد القاضي على من يقول أن المعرفة تكون بالضرورة والأحكام ، مستنداً على بعض الآيات والأحاديث كقوله تعالى « فطره الله الذي خلقه الناس جميعاً »

ويتصل بهذا الكلام رد القاضي على أي التسم السحري لقوله بأن الله ك يعرف في الدنيا بالنظر فإنه كذلك يعرف في الآخرة وفي حالة الاحتصار ومن رأي القاضي أن الله تعالى في هاتين الحالتين يعرف ضروره لا نظره واستلالا

وقد اعتمد في رده على أسدين

١ - إثباته أن الله قد علم على أن يفعل هذا في أهل الآخرة ، والمختصر

٢ - ثم إثباته وجوب أن يحصل ذلك منه تعالى لا من العباد

أما النقطة الأولى فقد ساء على أن الله قادر على ته ، والمعرفة بضروره بالله في

الآخرة قد كانت من مقدورتنا . ونحن قادرون تامدة . فلها يصح أن تكون من مقدوراتنا وهو قدر ذاته . وقد أوجد الله العلم فيها كان ضروريا .

أما نقطة الثانية فقد بناها على أساس أن سائر الآخرة ليست دار تكليف وإنما هي دار مثوبة أو عقوبة . فلا يصح أن يكلف أهل الجنة بالنظر لأن فيه مشقة وتنعيباً يتنافى مع حالة المثوبة التي هم عليها ، كما لا يصح تكليف أهل النار به ، وإلا كان لهم أن يطلبوا ثواب عليه . وهكذا لم يبق إلا أن تكون معرفة الله في الآخرة ضرورية .

أما قياس أي القاسم حال ندبنا على حال الآخرة فلا يصح . لأنه جمع بين أمرين فلا عنة جامعة .

## بحث ثالث

### نوع العلم

بعدم ضرورة و عدم تكسبه

يتفق القاصي مع جمهور متكلمي والفلاسفة في تقسيم العلم إلى ضروري واستدلالي ، وسنعرض بإيجاز برأيه حول هذا الموضوع

١ - العلوم الضرورية : تعرف الضرورة لغة بأنها الإلزام . كقوله تعالى « إلا ما اضطررتم إليه » أي أختتم إليه . أما الاضطراب اصطلاحاً فإنه ما يحصل فيها لا من إله . أي أنه يكون من خلق الله تعالى فيه شريطة أن يكون مما تقدر عليه . وهو يقع التفسير بين ما يمكن للإنسان فعله كالحركة الاضطرابية التي يجوز أن يفعلها الإنسان اضطراراً أو اكتساباً . والعلم من هذا النوع وبين ما لا بد منه فله كالمثلون فإنه لا يقع تحت مسمى العلم

ويعرف العلم الضروري بأنه « العلم الذي يحصل فيها لا من قبل ولا يمكن نه » هي النفس بوجه من الوجوه « . ويشمل هذا التعريف أمرين أولهما يدل أن هذا النوع من العلم ليس من قبل الإنسان أو فعله . ولما هو من الله الذي يخلقه « . وثانيهما أنه لا محل لنشأته أو الشبهة في كونه يدل على حقيقة « معلوم »<sup>(١)</sup> . ولا ذهب هذا التعريف عن كونه ساقلاً في ذاته « العلم الذي يرمي نفس المخلوق

(١) انظر لأثره للبرقي ، ومعه للمعدني ١ ٥٥ والتهيد للباقلاني ١ ، والفتاوى السعوية ٤٤

(٢) شرح الأصول والحدود ٤ ١٣١



بروي لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه . ولا يتنها له الشك في معبوده  
أو لارياب به إلا أن القاصي أدخل في التعريف ما يشير إلى أنه ليس من فناء  
وإعنا هو من فعل الله . وهكذا فأهم صفات نعم الضروري أنه صحيح لا زب  
فيه . ولا يستطيع لادناس النجوس عنه أو لانفكاك منه . بصفة إلى أنه ليس من  
فعلنا . وقد ذكر أن الاعلام قد يكون بأن يخلق الله في المرء العلم الضروري بصفة  
أفعال لتكليف

تنقسم العلوم الضرورية برأي القاصي إلى ثلاثة أنواع هي

١ - علوم التي تحصل فيها مسداة مباشرة ، أي قبل غيرها من العلوم وبلا  
وسطة . كعلم بأحوال أنفسنا من كون قدرين أو مرتين . أو كراهين أو  
صديين . إلى غير ذلك

٢ - ما يحصل فيه بواسطة . كالعلم بمسركات الوجود عن طريق الحواس  
وإن لادراك طريق به . فطريق هذا سلكه أنه ليس من فعلنا لأنه مجرد لآلة التي  
يتم بها الحس أو لادراك ، وهو يتم مباشرة ودون توسط النظر

٣ - ما يحصل فيه بواسطة ما يجري مجرى طريق . وذلك كالعلم بالحدوث  
مع العلم بالذات ، مثل نعم أن الله قادر ومريد . فالعلم بالذات أصل للعلم  
بالحدوث ، ويجري مجرى الطريق إلى نعم بالحال . ويعد فرق القاصي بين النوعين  
الثاني والثالث لأن العلم الذي طريقه لادراك لا يجوز أن يبقى مع عدم الضرر إلى  
قد يصبح أن يحق الله فيما نعم بمسركات دون طريق الحواس . سم لا يحق فيها  
العلم بالحال دون العلم بالذات لأنه أساس له ومرسطة به . ولا ضرورة في المانع  
لإفراد هذا النوع لذات . لأنه قد كان يقصد به العلم بأحوال أنفسنا فهو من  
نوع العلوم المتداهة ، وإذا كان يعني به نعم بأحوال غيرنا فيه علم استدلالي لا  
صروي متداه

وسمي لقاصي النوع الأول من العلوم الضرورية . كان العقل أو أصول  
الأدلة . وأحيانا سمي كمال العقل ويحمل أصول الأدلة مرعا عليه . ويمكن اعتبار  
مضمون العقل شاملا لجميع أنواع العلوم الصورية متداهة أو غير متداهة .  
ولا يخرج ما نحويه كمال العقل عن ثلاثة أمور

١ - العلم بأصول الأدلة وهي تشمل أ لمدركات مع ملاحظة أنها  
تحصل علما بده كد المرء عاقلا ، فإذا وقعت من محمول فإن لا تحصل به علم .  
ب - كما تشمل معرفة تعلو الفعل بالمعاصر . وهذا هو الأصل في الدلالة على أننا  
عالمون لأفعال . وإن الله يحدث للعالم

٢ - العلم بما يعرف معه المطلوب بالأدلة وهذا يشبه أن يكون معرفة بأحوال  
النظر والاستدلال وأحكامها وكوب تؤدي إلى العلم

٣ - ما لا يتم بعلوم متقدمين إلا به ، وذلك كلاحساس والعادات والخصف  
والدرس والعلوم لأصول المقدمات وحسن حسنت ووجوب أحوال الواجبات ،  
ويمكن (١) أن يرجع هذا كله إلى ثلاثة أسس هي الاحساس ولادراك  
والعلم بالعقل

و قد ذكرنا أن لعقل حسب مفهوم القاصي هو العلوم الصورية . فإنه يصح  
أن نقول إن علوم الضرورية تقابل عنده العقل التجريبي والضروري . أو ما  
يسميه فلاسفته بفعل حيواني ، أي لقوة مستعدة لإدراك المعقولات والعقل  
بالمسكة أو بالمعنى بمعنى هذا العقل للمعرفة والاكتساب . وهكذا لإعلام الله  
للإنسان عن طريق العلوم الضرورية يكون خلقه للمبادئ العقلية التي لا بد  
منها للنظر والاستدلال لتؤدي إلى العلوم والاكتساب شرعه كد أو عمية

وذكرنا أن علوم الضرورية من خلق الله فيما ، فهي مستعنة عن طريق النظر .  
وما كان كدنت لا يصح أن يدخل تحت التكليف وإعنا كلفنا بالعلوم المكتسبة

بعد تقديم بعض علوم الصورية عن طريق إكبات عقل<sup>(١)</sup>

لقد كان هناك من يقول بأن العلوم الصورية تكون من لسان. إلا أن القاضي يرفض هذا الرأي ويستند على ذلك بأن هذه العلوم لا تتعلق بإرادة الإنسان وقصدته أو كرهته بل تعنى فيه ولو لم يرددها، وأن مثل هذه العلوم لا تكون من القدرين بالقدرة وإنما تعنى من الله معصداً لأن قدر القدرة لا أن إيمان أن فعل مباشرة أو بالتولد أم الاختراع فلا يندر عليه هذه العلوم من نوع الاختراع خصوصاً مباشرة ولم يصحح أن يكون إلا من الله

٢ علوم الاستدلالية أو مكتسبة في علوم لاكتسابه هي تلك التي هي نتيجة لعملها من المعارف، وينقسم على أساس الصير وهي في معيار الاستدلال مكتسبة. وقد أن الله تعالى أرح القسمة عن المكتسبات أن حلل فهم العلم الصوري فإنه أرح العلة عنهم في علوم مكتسبة بأن يصب في الأدلة التسمية والعقيدة فأصبحوا بذلك من القدرين على أن يستدلوا على معرفة ما كفوا به

ويمكن تعريف علم الاستدلالي «أنه علم الذي يقع عقب استدلال والتأمل عن طريق النظر أو تدكير النظر» فكأن ما يحتاج من العلوم إلى تقديم للتدكير والتأمل فهو من العلم نظري، مكتسب وهو لا يمتد على النظر وحده وحسن

وكأن ما يعلمه الإنسان لا يتعدى أحد أمرين: علم محض وعلم التفصيل. فأما العلم المحض فإنه يعرفه ضروره إلا أن علم لا يتكامل إلا بالعلوم مكتسبة. فالأصل ضروري والتعيين بتحديد الفروع مكتسب<sup>(٢)</sup>

ولو صرنا مثلاً على ذلك بالأحكام العقلية. فإننا نجد أن كل عاقل يعلم بضرورة قبح الظلم وحسن الانصاف ورد البدعة، ويزد يشته فيه هو فعل أو حكم عليه هل هو موصوف بذلك أم لا

(١) المحيط ٢ ٢ ١  
(٢) المحيط ٣ ٢ ١

وبل أن يعتمد على أصول صورية محبوقة فيها لما صحح من العقل أن يستند على أحكام الأفعال أو غيرها. إذ لا بد أن ينتهي إلى أصول صورية. وبلا تسلسل العلم إلى ما لا نهاية

ولو أن تقصص العلوم التي يحصلها الإنسان لوحدنا أم لا خرج عن ثلاثة أنواع

١. العلم بالأفعال وصفاتها وأحكامها وواجبها التي نفع عنها

٢. العلم بالله وصفاته وحكمته ولأدله التي تدل على وحدانية من ثبوت الأجسام والأعراض وغير ذلك

٣. العلم بما يستحق به الأفعال من مباح ومعتبر

وبد كتاب هذه هي الأمور التي يصحح أن تكون موضوعاً للمعرفة الاستدلالية فإن لاكتساب النظر يسوق فيه جميعاً

فأما بالنسبة لله تعالى وصفاته، فإن الله يعلم إجمالاً بعلم ضروري ومحصلاً بالاستدلال والنظر، أي أن ثبوت وجود المحدثات بطلب الاعتماد في وجود فاعل أم لا. هذا النوع من العلم بتحديد صفاته فيكون بالاستدلال والنظر

كذلك العلم بصفات الأفعال وحكمها عليها، فإن فيها ما يعرف بضروره وهو أصول الفرائض والحسن. وفيها ما يعرف بالاستدلال والنظر وهو حساب كل فعل من الأفعال وحكمه عليه بحسب ما تدبيرا من أصول

وما يقع العلم به بطلب الأدلة أي بالاستدلال عقلي وشرعي. والعلوم العقلية فيها ما يعرف بضروره. وفيها ما يعرف بالاستدلال ما العلوم شرعية فإن صريحتها أجمع دليل ولاكتساب. وإذا ذكر القاضي أحبباً بأن هذا النوع يعرف بضروره الدين فإنه لا يقصد معنى العلم بضروري كما حددناه وإنما هو معنى أنه يعلم من دين نبي وإجماع الأمة

وعلى هذا فإن وسائل العلم فانشرعت تنقسم إلى أنواع التالية ما يعرف بضرورة الدين أي بتدبير الرب وإجماع الأمة ، وما يعرف بدليل واطع كص قرآني أو سوي صحيح ، وما يرجع إلى أحد الأفراد التي تعمل في الأعمال خاصة ، وأخيراً ما يرجع إلى لاحتياج والقياس ولكن هذه الأمور تتصل بأصول الفقه ، وتعتمد أساساً على نظرية النسبة ، وقد درس في هذا الفصل نظرية النسبة عند القاصي كأساس تقوم عليه علوم الشريعة ، وبركها أصول الفقه مع حصة الباحثين الوثيقة ، لأن لم نشأ في صلب الرسالة إلا البحوث الكلامية<sup>١</sup> وصرح بالاستدلال ونظر عامه تعتمد على لقياس والتمثيل ، وقد أشار القاصي إلى ذلك بقوله : إن هناك وجهين للعلم بالاكتساب

١ - أن يكون هناك معرفة صريحة ومحتاج في الاستدلال إلى تحقيق التتبع بالحملة

٢ - أن تتوفر حكم من الأحكام ومحتاج إلى رد غيره إليه نصرت من القياس وذلك معرفة بعمدة الحكم لا ، وما وجودها في الثاني وأبعد اعتماد القاصي في الاستدلال بحري على طريقه القياس<sup>٢</sup>

وأخيراً فإن اختلاف المعترلة حول المعارف وكونها ضرورية أو ممكنة يبدو عرساً إلى حد كبير من اختلاف الفلسفة الحديثة في المعرفة والاتجاهات الكبرى فيها الفلسفة العنصرية التي تقوم بوجود المعارف الضرورية وعلى رأسها ديكب ولاسر وسورا وكاست والفلسفة التجريبية التي ترى أن المعارف ممكنة وعلى رأسها روك وهيوه وناركيني

١ - عرفت بوقت القاصي من أصول الفقه في كتاب « قاصي الفقه »

٢ - ذلك البر في الزخايع على مقدمتين معلومتين تؤكد الأولى خصوصاً يريد منها بوجهة وليس بحد فقه بر يرجع إلى فلاسفة أنواعاً كانت بتقديمات فقهية سواء برهون أو كانت بسماء سماء في ما خارج ولا كان مطلوباً سواء بقاء فقهياً ، مستعصم ٢٨

## بحث رابع لإعلام بصرى عن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية

بعد أن عرصب المعنى التكليف ، وعندما أن ماهيته هي الإعلام أو الإحاطة ، وذكر معنى العلم وأنواعه وطريق المعرفة الاستدلالية ، بقي علينا أن نعلم نوعي المعرفة من حيث الأداة التي تعتمد عليها ، وطبيعة العناصر التي تشترك فيها ، وقد كان الإعلام هو الحصول بعمل أو بالظن ، فإن من الوجه أن عرض للمعرفة بظن أو الحس حتى تكتمل صورة المعرفة العقلية في أذهان

وبالاحظ أن القاصي يميز بين المعرفة الحسية أو الإدراك بدي بمرور على الحس ، والمعرفة العقلية التي تعتمد على العقل

وليس معنى هذا إثبات الفصل الكامل بين عمل الاحساس وعمل العقل لأن العمل يتدخل في معطيات الحواس حتى نصبح إدراكاً ، إلا أن أهميته بده من حيث أن المعرفة الإدراكية ضرورية ومباشرة ، بينما المعرفة العقلية - سوى مبادئ العقل - لا تتم إلا بواسطة الاستدلال والظن ، وهي بالتالي حسية ضرورية

١ - حواس والإدراك مختلف المعترلة في حقيقة الاحساس ، كما اختلفوا في نوعيته وكيفية حصوله وطريقة تحول التأثير الذي يقع على الحواس إلى نوع من الإدراك الحسي

ويرتبط هذا الاختلاف أشد لارتباط نظرية المعتزلة إلى الاجسام والأعرص والعالم بصورة عامة ، أي أنه يرتبط بنظريتهم الطبيعية ، كما يرتبط - من ناحية أخرى - بنظريتهم في علاقة الجسم بالنفس ، ومن هنا نجد أن مشيبي لأعرص كأنبي المذيل ومن هنا نحوه وسهم القاصي معتزبون خووس أعرصاً محل في بيدل لأن العصة بين نفس والجسم عندهم عرصية ، أما الذين أنكرو الأعرص أو لم يشترطوا الحركة عرصاً وجعلوا كل ما عداها حساً ، فإنهم اعتبروا العصة وثيقة بين جسم ونفس ، ولد لم تكن الخووس بداهم مجرد أعرص حاية في اليد ، وقد كانت الخووس في النظرية الأولى هي لقاعة ومؤثره ، فإن النفس هي التي تحس من خلال هذه الخووس في النظرية الثانية ، وسلب ذلك من توصيف أصحاب هذا الرأي بالاحساس نقوهم «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الحروف التي هي لادب والقم والأف والعن»<sup>(١)</sup>

وقد عرف القاصي الحاسة بأنها «الجسم الذي فيه سية مخصوصة رائدة على سية الحياة ، فيدركه ما لا يدركه غيره» من هذه التعريف نلاحظ أنه يشترط سية خاصة للحاسة ، إذ لا يكفي مجرد أن يكون المحل المدرك حي - ولا م تتميز عن سائر الأعضاء

أما عدد خووس التي تمتلك هذا التركيب المخصوص ، والسبة الرائدة على باقي أعضاء الجسم ، فإنها لدى القاصي وأبي هاشم أربعة العن والنصح والخيشوم واللهاة<sup>(٢)</sup> أو العين والأذن والقم واللسان . أما الجسم فليس له آلة و حسية مخصوصة لأنه محل الحياة ، بمعنى أن الجسم نفسه هو الذي يقوم بالاحساس باخيرة وبرودة عندما يتنفس «حكاها أو مؤثراً درداً وحداً» وقد أذكر القاصي على عداد عتده القلب والأعضاء حسية من الخووس

وعلى هذا يمكن اعتبار عدد الخووس عند القاصي حمياً ، إذ أعضا الجسم

(١) لفلات ٢ ٣٠

(٢) التذكرة لابن سويه ١٥٢ ب

الذي هو من مهمة الجسم أو - عند عامة - وهذا معتز صا مشكبه عرص في المعتزلة وغيرهم من معكري الاسلام وهي « هل يمكن أن يحلق لله في الانساب حسية سادسة يدرك ٣ يوم القدمه » أثبت صرار إمكانية خلق هذه الحاسة وقال بذلك غالبية الأشاعره وأقر نظام والمخاطب حتى مثل هذه الحاسة على أن لا يكون متعارضه مع الخووس المعروفة بل مكتملة ها ومن حسها ، إلا أن رأيها مع وجود هذا الشرط لا يعد كثيراً عن قول غالبية المعتزلة بعدم صحة الاعتقاد بوجوب أن يخلق للانساب حسية سادسة يدركها الله وقد اعتر القاصي القور بالحاسة السادسة جهالة - لأنه لو صح خلقها لوجد الانسان من نفسه بقصاً لهذه هذه الحاسة بينما لا يشعر بشيء من ذلك وقد حث المعتزلة في دعوته الخووس - وحاولوا الاجابة على من يسأل عن اختلاف الاحساس بصري عن السمي وغيره ، هل يعود إلى اختلاف المؤثر أم إلى اختلاف تكوّن الحواس - أو بعبارة أخرى هل المؤثر الذي يقع على الخووس واحد والخووس محتسبه ، أم أن الخووس واحدة والمؤثرات التي تقع عليها محتسبه

١ الخووس عند غالبية المعتزلة احساس مختلفة - وبكيفية نسب محدده لبعضها ، وإنما هي من حس واحد كما وصح المخاطب .<sup>(١)</sup> ولا خلاف دد هو في نوع المؤثر أو هو على حد تعبير المخاطب في معنى المحسوس وبموقع الحساس ، وبعدرة نظام هو في وجود الشوائب المتوابع - في المؤثرات - ولم يتحدث القاصي هذا الرأي ، وبذلك اعتبر احكام خووس متشابهة بحد لا يرى بحدراً المحسوسات كما هي - وهذه المحسوسات ما أحساس مخصوصة موجودة - وكل روح منها متمثل - أي الطعوم معاشة والروائح منه ثلة وهذا الرأي أقرب إلى بصرية وأسطو في الاحساس كما عرصها في كتاب القصد ، وهي تختلف مع نظرية الاحساس في القرن التاسع عشر لأنها ترى أن خووس هي في نسب خلاف للاحساس ، فقد يكون المؤثر على الخووس واحد ، إلا أن كل حسية تحسه عن الصورة التي وجدت عليها

(١) المخاطب ٢ ٢٤

وقد تتساءل كيف يتم الاحساس . وهل للاحساس هو الإدراك والعلم ، ثم إن الحواس تنقل التأثيرات الواقعة عليها من المحسوسات فهل هذا التأثير نفسه هو الاحساس ، أو المعرفة ، حسية الواقع . التأثير نفسه ليس ذلك فقد تلقى المؤثر دون أن يدركه ، فالإدراك يحتاج إلى عملية العقدة لكي تحول مجرد التأثير بشيء محسوس إلى معرفة ، فالاحساس بالرائحة ودركه يختلف عن مجرد التأثير الواقع عن حسنة الشم .

لقد حل نظام مشكلة تحول التأثير الحسي إلى إدراك حسب نظريته في اعتبار كل ما عدا الحركة حسماً . فالمعرفة حسية لا تتم إلا بعد حدوثت القشود الحقيقية المنبعثة من سطوح الأشياء آلات للاحساس . وبعدت منها إلى القلب و المخ . فلا يتم الإدراك الحسي إلا باندحله ووجودة وانبصكه<sup>(١)</sup> . ووضح ذلك بمرحلة إليه بغير البصر أو القوى منصرفة وبتنس من خلال فحني العين إلى المدرك فتداحيه وتتصل به بخوده . وكذلك بالنسبة للآذان .

وأي نظام هو متفق مع مذهبه في الأعراض والصفة . إلا يتفق مع رأي القاصي في كتابه . ومذهبه حسي أشبه بذهب ديموقريطس وأبيقور ما يتراجع الإدراك للاحساس فعليه أن يكون من آثار أرسطو في كتاب النفس

ما القائلون بحراء بلدي لا تتجرأ فقد حلوا هذه المشكلة على شكل آخر لأهم مبرورين بخوهر ولاعرض . وجعلوا الأعراض وحدها هي المحسوسة وأذكروا أن يكون محسوساً بظيفة وحدها ، أي أن هذه الأعراض لا تدرك إلا بوجودها في محل .

وعن كيفية تحول للاحساس إلى معرفة . رأت معمر أنه فعل طبع للحواس<sup>(٢)</sup> أي أن الحس مهيباً بطبعه ليسفعل بأعراض لا حده . فكأن للاحساس بوجد طبيعة في الأساس من جراء تأثير المحسوسات على حواسه فمن طبيعة هذه الحواس

(١) المقالات ٢ - ٢٢٧ - ٢٨٤ والذوق ٢٢

(٢) التذكرو لابن سريته ، مقالات ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦

تحويل التأثير عليها إلى معرفة حسية . ويقرب هذا القول من رأي أرسطو في التولد . كما أن إنكار كون الأعراض اجساماً لطيفة قد يكون من أثر نظرية أرسطو في المدة والصوره . وأن المحسوسات تؤثر على الحس بصورها لا بكمياتها

بيد أن أما الطويل مع تأييده لجمهور المعتزلة في التمييز بين العرض والجوهر . فإنه لم يعسر معرفة الحسية تفسيراً نفسياً عاماً كما فعل معمر ونشر متأثرين بأرسطو ، لأنه وجد نفسه أمام صعوبة تحويل ما هو مادي وهو التأثير الحسي إلى إدراك ذهني ، فاندفع القول بتدخل إلهي في عملية إدراك المحسوسات كاللذة واللون والطعم . . . فذلك كله من الله ، وواقفه القاصي في ذلك . وهذا الحل يذكرنا برأي ديكارت الذي فصل بين النفس والجسم ، وقال أن الاتصال بينهما يتم بواسطة الله عن طريق العدة الصوره ولاوجه للنسبه به وبين الطرب الإشرافية التي ألتجه إليها بعض فلاسفة الإسلام ، فالطربة الإشرافية تقوم على فلسفة حاصه تنشئ رأياً معساً في بوجود المعرفة والاسد لا يقتصر على مجرد تفسير المعرفة الحسية

ذهب القاصي كما ذكرنا في ما مضى من رأي أبي هذيل إلى حد كبير . ووجد بين للاحساس والإدراك . لأن عود التأثير الحسي الواقع على الحواس لا ينتج معرفه أو علماً في رأيه<sup>(٣)</sup> بل لا بد من العقل والذم . وهذا ما عسر ما أحاطه الإدراك ، كروية السراب ماء لأنه مجرد لتأثير الواقع على الحواس دون كنه . عمل العقل في تمييزه

وإذا ذكر للاحساس هو معه عبد القاصي المعرفة الحسية . وهي نوع من العلم وليس صنفاً آخر أو صفة رتبة عليه . وذهب عبد المسيح الماتريدية والأشاعرة إلى مثل هذا الرأي ، إلا سلفاني وبعض لاشاعره عند أذكروا ذلك<sup>(٤)</sup>

(١) نسخة معمره ٢ - ٢٦

(٢) التذكرو لابن سريته ١٤٢ م

(٣) ابن سريته التذكرو ١٤٢ ب . نظم التوثيق ٧٩



ولا تدرك «الطعم» بعيرها . أم الطعموم المدركة فحمسة أنواع هي الخلوة والحموضة والمرارة والمالحة وخراقة . وهذا كانت الحاسة سليمة ادركت هذه الطعموم كما هي ، وخير تدرك الطعموم مرة أو متعيرة عن طعمها الأساسي فليس ذلك لتغير الطعم وإنما لتغير الحاسة ومرص الدائق . كما يحصل في الصرعوي الذي يشعر بحرارة ما يتذوق .

وشرط إدراك «الطعم» مماسة حاسة الذوق لمحل الطعام ، وهذا هو رأي التشريح وعلم النفس اليوم ، فإذا لم تحصل هذه المماسمة لم يتم الإحساس . والذوق هو الطريق لإدراك الطعم بمعنى أن تنقي التأثير الحسي بمحدهاته لا يعتبر إدراكاً ولا معرفة حسية<sup>(١)</sup>

٢ - إدراك «الرائحة» الأنف هو حاسة الشم ، وإدراك لشم يحصل بانتقال أجزاء المشعوم إلى الخيشوم ومخاوريها به ، ويعمل هذا هو رأي الحديث أيضاً ، ولذلك نص القاصي على أنه لا يصح إدراك الرائحة الواحدة في الحالة الواحدة والوقت الواحد مرتين لصورة تحقق شرط المجاورة ، ولا يقصد بهذه الملاحظة أن الرائحة لا تشم . وإنما يعني أن ما يجاور الأنف في كل حال من أجزاء الرائحة ليس هو نفسه في الحالة الأخرى

أما أنواع «الرائحة» فيعتبر حصرها على عكس الطعموم ، لأنها لا تعرف إلا بالاصطاف إلى المحل الذي هي فيه . فتقول رائحة المسك ورائحة الكافور الخ . وإن كان يصح أن تصف «الرائحة» وصفاً عاماً كخشب أو الطيب ، فتقول رائحة حبيثة أو رائحة طيبة

٣ - إدراك اللمس والحرارة والبرودة وهذه الإدراك من النوع الذي يحصل للمماسمة أيضاً ، وإن لم تكن مماسة هي حاسة ما وإنما هي مماسة للجسم ، والشفرة منه في طرف أو جزء ، وهذا ما يعبر عنه القاصي «أن طريقة إدراكها

لمس محلها . وبكمي في إدراكها كل محل من الجسم فيه حياة دون حاجة إلى حاسة مخصوصة »

وقد اختلف القاصي مع بي القاسم السحي والعدد الذين في كل الحرارة والبرودة من مقادير الصناديق فذهب أبو القاسم إلى ذلك محتجاً بأن أجدنا إذا حلك راحته حصلت الحرارة ، وذهب القاصي إلى أن الحرارة موجودة في الجسم لا أنها تحدث عند الحلك . وكل ما في الأمر أن الأجزاء التي تعمل الحرارة منه اضطرت بواسطة الحلك لشعر الإنسان بالحرارة ، وإذا سئل القاصي عن الإحساس بالبرودة كيف يحصل أجاب بنقل هذا الجواب . مع ملاحظة أن الأجزاء باردة أبطأ من الأجزاء الحارة في الاضطراب والانعراج

أما أنواع الإدراك الحسي الذي يتم دون مماسة الحاسة للمحسوس فهي

٤ - الإدراك السمي أي إدراك الأصوات والحروف ، والكلمات من نوع الأصوات إلا أنها أصوات متقطعة ، والأذن هي الحاسة التي تدرك هذه الأصوات ، وبكمي خصوصاً للإدراك السمي حصول اهتمام في التمييز بين الأصوات . ولا يشترط ما شترطه في إدراك البصر أن يفصل شعاع من الأذن إلى المسموع . والإدراك يتم دون مماسة المحسوس

٥ - إدراك الرغبات ويكون باللمس . وموضوع الإدراك البصري هو الجسم والأذن . وقد عرف أبو الحسن اللؤلؤ أنه هيئة التي يدرك عليها جسم ، وهو ليس جسماً عند أبي هاشم والقاصي وإنما هو عرض<sup>(٢)</sup> ، ولكنه من الأعراض التي لا تعد من الموجودات العددية فالأذن لا تدرك على فعل اللؤلؤ . وقد خالف القاصي في ذلك معبرة بعدد اثنين ولؤلؤ القدرة الإنسان على اللؤلؤ . وشبهتهم في هذا القوم كما ذكر القاصي «مهم وأول اللؤلؤ الأحمر مثلاً يحصل بانعراج عن جسم حي . فتكون الأسباب يند عنه . والواقع أن حمرة هي حمرة الدم البشري صطرب بانعراج»

١) المرجع السابق ٢) ٢١ و ٢٢ المذكورين ٣) ٧٦ د

(١) المرجع السابق

وقد اشترط بعض المعررة لحصول البصر أن ينمصل شعاع من نقطة عين الناظر حتى يتصل بالمرئي . وعلى هذا الرأي كان أغلب كلامي تلك الفترة ، لكن القاضي متأثراً بأبي هاشم لم يشترط ذلك الاتصال القائم بين المرئي وعين الناظر . بل اكتفى بحصول البصر بمجرد أن يحصل الشعاع البصري في سمه المرئي بحيث لا سائر ولا ما يصح أن يكون سائراً . فبصر يتم دون تماس بين الحاسة والمحسوس . ويمكن أن نحصل شروط صحة لادراك البصري أن تكون الحاسة صحيحة ، وأن يوجد إدراك وتناول الموانع ، وأن ينمصل الشعاع من العين ، وأن يصل الشعاع هو الذي يدل على صحة عمل الحاسة

ونلاحظ أن القاضي لم يعرض في دراسة الحواس ونحو تشريحيها وعملها . وبعبارة أخرى ذلك من مبداء علم آخر هو التشريح أو الطب ، فاعتصر في بحثه على ما يوضح معنى الاحساس وأنه معرفة ضرورية لا يملك عنها الإنسان . وأنها لا تتم دون تدخل العمل والتأمل

### العقل والمعرفة العقلية :

معنى العقل عند القاضي لم يحاول معرته ولا الكلاميون عامة الخوض في المذاهب الفلسفية التي نشأت في تحديد مفهوم العقل ، والتي وصفته بأنه جوهر أو به جوهر مجرد ، وصفته في أنواع مختلفة وأطلقت عليه أسماء متعددة كالعقل الحيواني ، والعقل بالملكة أو بالعقل . نقول ان الكلاميين والقاضي منهم انصرفوا عن هذه النظريات الفلسفية ورفضوا نظرية العصور والعقل الفعال وسائر العقول المحددة التي كانت محور دراسات فلاسفة لاسلام ، والتي استقوها من فلاسفة اليونان . ولذا فقد عرف القاضي العقل بأنه « عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة يقصد بها العلوم الضرورية متى حصلت في المكلف صحيح منه لنظر والاستدلال والقدرة على كلف ولا بد من اجتماع هذه العلوم حتى

يسمى عقلاً ، أما اذا تعذر ذلك عن بعضها فهي ليست كعقل » (١)

ويبدو أن الكلاميين توجهوا إلى ربط معنى العقل الاصطلاحي بمعناه اللغوي . ويظهر ذلك من شرح ابن متهوب لتعريف العقل بقوله « وانما سمي عقلاً لوجهين ، اما لأبنا - أي العلوم الضرورية - عند اجتماعها تجمع المرء عن تبيان المقاصح والأحلال ، وبإيجاب فشبهه بعدد النافذ الذي يمنع من التصرف ، وإما لأن العلوم لمكنسة لا تدرك من دونها فشبهه بعدد النافذ الذي لا تدرك منه » (٢) وقد أضاف القاضي أنه متى خصت هذه العلوم بخصوصية في لسان حصل عقلاً وإن فقد غيرها من العلوم . ومتى وجد فيه سوء فهم توجد هذه العلوم لم يكن عالماً (٣)

وبمعنى هذا ان العقل هو العلوم الضرورية نفسها . وهذا ما عليه أغلب الكلاميين ، فقد حددوا بعضهم بأنه العلم الضروري بخوار الخبائثات وسبلها المستحبات (٤) ، وهذا لمعنى هو الذي قصده العربي حين نكلم عن معنى الشهادة للعقل ، فقد بدأها بـ « راد معنى العقل الذي راد المتكلمين والذي ذكره أرسطو في البرهان وورق بينه وبين العلم ، وحدد معناه بأنه التصورات والتصورات الحاصلة للنفس بالنظر . أما العلم فيحصل للنفس بالانكشاف

وبمكرر قاضي القضاة أن يكون العقل جوهرًا أو آلة أو حاسة أو قوة . إلى غير ذلك من الاسماء التي أطلقها الفلاسفة وعبرهم عنه

وسبب فيه الجوهرية عن العقل يتصل بنظرية في جوهر والاعراض والعقل بموجب كون العاقل عقلاً ، والجواهر لا يجوز أن توجد حالاً خاملة لاسيما ، وإنما يصح ذلك في الاعراض لأنها أوصاف ، أما الجوهر فهو صوغ مادي ، والجواهر

(١) د (٣) صفح ١١ - ٢١٨ ب

(٢) الذكرة لاين متوبه والاش للجبني

(٣) المقالات ٢ - ١٥٤ ، مواقف ١ ، ١٥١ ، الفرق ١ ، البدر في معرفة

(١) نظر دراسة العقل البدائي ، فهي مؤخر من كتاب الفلاسفة ، ونظر كذلك معيار الحكماء في ١٦٤



لا تعمل في الأحكام حتى توجب في حالا ، بينما يصح في الاعراض ذلك ،  
فإذا ما حلت العلوم الضرورية في الإنسان أوجت له حالا هو كونه عاقلًا ،  
ويصيف أنه لو صح أب خوهو توجب كون الإنسان عاقلًا توجب أن تكون  
سائر أجزاء الجسم عاقلة لأن الجسم وهو العقل قد حل فيه ، وهذا يوجب كون  
العاقل هو العقل نفسه ، وهو متفصص . ثم كيف يحل خوهو ناخوهو . ن  
عدم حوار هذه حيون لا يبع ، عسا العقل عند بعض جوهراً بظيماً

والعقل ليس آلة إذا أريد بالآلة أنها جسم مختص على الوجه الذي تعمل فيه  
الآلات ، أما إذا قصد بالآلة ما يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال  
بالأدلة فإن المعنى صحيح وإن كان عبارة خاطئة . لأن الآلة لا تطلق إلا على  
الأجسام ، وغش هذا ينبغي على من رغم أن العقل حاسة كحاسة الحواس

وأحيراً فإن العقل ليس بقوة . وهذا قول إلى الغدبل إذا قصد بالقوة  
القدرة بالمعنى الحقيقي . لأن القدره قد تقدم الفعل كما سري ، أما إذا قصد  
بها معنى المحوري . أي القدرة التي تمكن بها من الفعل فإن المعنى صحيح  
والعبارة خاطئة أيضاً

قلت المعتزلة بوجود معرفة عقبيه صرفة تختلف عن الإدراك والمعرفة  
الحسية . يمكن ذلك ، حقيقة العقبيه والأخلاقية . أسلوب النظر والاستدلال

ووظيفة هذه المعرفة تحصيل المعارف . والعلم الذي ينتج عنها يحدث توييداً  
بعد نظر بالاعتماد على المادى الضرورية أو البداهات التي تعتبر من كمال  
الحس . والتي تعرف ناخذس المباشر لا بالاستدلال ، وسنطبع الإنسان عن هذه  
الطريق إدراك الكليات إلى حاسب وظيفته الخلقية لمتصلة باشفاقه اللعوي من  
حيث أن لسان يجمع نفسه بواسطة عما لا يجمع عنه عبر العاقل .

وقد بحث الفصحي في المعرفة العنصرية خاصة والمعرفة عموماً في نطاق حديثه عن إعلام  
الله للمكشفين عن طريق العقل . وكون الطريق إلى معرفة الله يحصل بالنظر ، وأن  
الأساس في معرفتنا أننا مكشوفون بالنظر يعتمد على ماديء العقل الضرورية

ولخاصة الألهي الذي يقدمه الله في نفس المكشف . وقد كان تصور هو لاسر  
في حصول المعرفة العقلية أو بعدم بصورة عامة . فإننا سنعرض بشيء من التفصيل  
هذا البحث

### النظر طريق الاستدلال

ذكرنا أن العلوم الاستدلالية سواء كانت عقبيه حده أم شرعه سميعة عتمة  
على انظر لمعرفة المراد بالأدلة المختلفة منصوبة هذه عقل . وهذا ما يدعوا  
إلى أن المقصود من النظر وكيف توجه الله على الأساس الحكيم حده عن  
صريفة الإعلام

حتمه نظر إلى نظر لفظه مشتركه من معان متعددة منها

١ النظر بمعنى تنسب خدقة نحو البرئي انصافاً لرؤيته . نحو خبر . من  
الحلال فلم أنه

٢ بمعنى الاسطر . مثل فطره في مسره فطره ثم يرجع مسره .  
أي منتظرة

٣ العطف والرحمة . كقوله تعالى « ولا يكذبهم الله ولا ينظر إليهم يوم  
القيامة » أي لا يرحمهم

٤ المقابلة كقول العربي إن داري تنظر إلى در فلان أي فادبه

٥ - لتكثير القلب . كقوله تعالى « أفلا ينظرون إلى لائل كيف جعل »

وذكر كان النظر مشتركاً بين هذه المعاني كلفه الله الذي يمر وحده منها عن  
آخر . لا شك أن هذه التمييز يتم . العرف أن الذي تقترنه بالآله هو الذي هو إليه .  
فإذا قيد النظر بمعنى لا يحسن لا تنسب خدقة نحو البرئي برؤيته . وقد قيد  
بالقلب فإنه لا يختص إلا بالتكبر<sup>(١)</sup> . والمقصود من لفظ النظر هه نظر القلب دون

(١) شرح لاصو . ص ٢ . ٥٥

غيره ، وهو يحمل اسماء متعددة كالفكر والحدث والتدبر والرؤية . ويلاحظ أن الفاصي ينظر إلى المعنى اللغوي للنظر كأساس في تحديده وتعريفه ولا يهتم كثيراً بالاصطلاحات الفلسفية

وينظر على نوعين : نظر في أمور الدنيا . ونظر في أمور الدين ، والنظر في أمور الدين على قسمين : النظر في الشئ لخلها ، والنظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو المقصود في هذا الباب . وإحقيقة أننا بحثنا هذا الفرع من النظر بحيث علمنا به عن صورة شاملة لأن النظر في أمور الدنيا لا يتعدى أحوال التجارب والمعاشات . ثم إن النظر في الشئ يقتصر على صائفة من الناس أما النظر في الأدلة فإنه يشمل دراسة الله والطبيعة والانس

ويكن ما هي حقيقة النظر ؟ حقيقته عند فاصي الفصاء هي الفكر . فكل ناظر متمكر وكل متمكر ناظر ، ولا طريق لمعرفة الحقائق إلا بذلك

ويعرف الفكر بأنه تأمل حال الشئ والتمش فيه وبين غيره . أو تمثيل حدثه من غيره أو رد لأنظار القصبة إلى الحصة المقررة . مثل أن يعلم أن الظلم قبيح على الحصة . ثم العلم بأن هذا ظلم بولد علماً ثالثاً نقبح الظلم المعين<sup>(١)</sup>

ومعرفة لانس أن الفكر معرفة بديهية صورية مباشرة لأن كلاماً جدياً من نفسه أنه ينظر أو يفكر . والفكر والنظر ليس إلا بمعنى الذي يوجب كونه لمراء متفكراً ، وكل إنسان يعرف من نفسه لتمييز بين حاله في كونه مفكراً أو حاله في كونه ليس كذلك . فكأن مراء يعرف كونه مفكراً أولاً ، ثم يعرف أنه لا يكون كذلك إلا لمعنى هو الفكر والنظر ، وطريق إثباته هو طريق إثبات الاعراض عامة لأن النظر أو الفكر عرض من الاعراض<sup>(٢)</sup>

(١) معنى ٢ ٥

(٢) معنى ٣ ٨٥

والنظر هو الطريق إلى العلم الاستدلالي . لأنه هو الذي يولد هذا العلم بعد النظر في دليل معروف لنا . ورسالة العلم بالنظر هو ارتباط النسب بالنسب يدل على ذلك أنه عند النظر في الدين يحصل اعتقاد المددوب إذا لم يكن هناك مع . وهكذا فكما أن اخراس يوحى الادراك الحسي فإن النظر يوحى العلم الاكسائي وإلّا حار أن يولد النظر في أمور الدين واعتقاداً في أفعال القلوب ، إلا أن النظر لا يولد نظراً حياً بل ما هو من السلس . وقد أنكر الأشاعرة أن يكون المعرفة ناتجة ، لأنهم يذكرون أن يكون النظر أو العلم من أفعال العباد حسب نظر يتهم المشهوره بانكسب

وهو قد ساءب ألا يكون من نتيجة كون العلم مولداً أن يسوي بين العلماء على اعتبار أن نسب العلم واحد وهو النظر بما يوجب اتفاق العلماء بالعلم ، أن ذلك يمكن أن يكون لو لم تختلف المقدمات . لكن المقدمات مختلفة . وإن كانت الطريقة واحدة . فكل منهم يختلف عن الآخر فيما يحتاج إليه للنظر . كما يختلف سباحون في استعدادهم . والتجار في فوسهم وصعقهم . واستعمال الأدوات العقلية والديه وغيرها . وبذلك لا يستوي علماء في علم ، ولو استوت طريقة العلم<sup>(١)</sup>

والنظر يتفق مع الاعتقاد من وجه . ويختلف عنه من وجه آخر . يتفق معه في أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها وليس على وجه واحد . لأن القصد بالعلم هو الوصول إلى حقيقة كمية ثابتة لا حزئية متغيرة . إلا أنه يخالف الاعتقاد من حيث أن الاعتقاد يتعلق بكون الشئ على صفة واحدة وتنوع تبعاً للمعتقد . فالمعتقد يتعلق بمعتقد ، أما العلم فيتعلق بالشئ بأكثر من صفة واحدة . لأنه معرفة بماهية وحقيقته . بعض النظر عن صفة العالم به

ويكن هل يمكن أن يكون النظر قبيحاً ؟ لقد بحث المعتزلة هذا الموضوع . فكان من رأي الشيعة أن النظر لا يصح إلا مع الشئ في المدلول فأما إذا كان مراء

( ) معنى ٢ ١٣٧

عالمه بالمدلول فالنظر لا يصح منه . ووجهه نظر أي عبدالله بصري في ذلك أن النظر في هذه الحالة لا حاجة إليه . وأن أن النظر لا يصح إلا مع اشتك في المدلول فلا وجه له . لأن النظر يصح في حالة الاعتقاد ناشيء أو ظنه

وهكذا فإن النظر محور في الحالات الثلاث التالية : اشتك والظن والاعتقاد عن طريق التقصد أو الصدفة ، لا أنه لا يصح مع عدم ولا مع خفيين بوقع شبهة ، فالجاهل والعالم لا يجوز أن خلاف ما اعتداه<sup>(١)</sup>

عتمد القاصي من وسائل النظر على القياس عدمه وعلى التمثيل في إثبات كيفية استحقاقه على لصدفته أو أحواله المحضلة . ويمكن أن يحدد هذه صنفين بالإضافة إلى مفهوم القياس بعدم بالصورة التالية

١ - القياس الشرطي منفصل . وهو القياس الذي تكون المقدمه الأولى فيه مركبة من قضيتين حميتين عرفت بهما صفة الشرط ، كقولك : إذا كان لعدم حدثنا فإن به صديقاً . يمكنه حدث فمد له صديق

٢ - القياس الشرطي منفصل . أو ما يسميه الفقهاء ويتكلمون السبب والتقسيم ، وتكون المقدمه الأولى فيه مركبة من معدمتين والثانية استثناء من إحدى قضيتي المقدمه الأولى ، ومثله العالم به عدم وإمّا حدث . يمكنه حدث . فهو إذن ليس تقدم

٣ - التمثيل وهو ما يسميه متكلمون برد يعتد به شاهد . ومعناه أن يوجد حكم في جزء معين من شيء . فينقل حكمه إلى حيزي آخر يشابهه بوجهه ، كما تقول السماء حادث لأنها جسم قياساً على أن السات حادث لأنه جسم والتمثيل في حقيقته يرجع إلى القياس ، ومعظم أدلة القاصي على صفات الله تعتمد على التمثيل

وقد أورد القاصي أمثلة على ما يعرف بالنظر عن طريق الأداة بشكل يحمل فيه كل علوم العدد والتوحيد . فالنظر في الأجسام محدثة وحوار لتعبير عنها يدنا على

(١) انتهى ٢ ب ٧

أن لما محدث . ونظر في محدث وأنه لا يجوز أن يكون هو ولا مثله من بعد يؤدي إلى أنه مخالف له . ونظر في صحة الفعل منه سبحانه العلم بكونه قادراً . والنظر في الفعل منه محكم يحصل به العلم علماً . والنظر في كونه قدر وعالم ينتج له العلم بكونه حياً . ونظر في أنه حي لا آفة يحصل منه العلم بكونه سمعاً بصيراً مدركاً . والنظر في كونه عد وقدر . وصل إلى العلم بكونه موجود . والنظر في حدوثه ينتهي إلى حد وهو لا ينتهي به حد فيحصل له العلم أنه قدم . والنظر في كونه قدماً ينتج العلم بأنه ليس حسماً ولا عرض ولا محور علمه ما محور عسهما . فهو عبي ولا يدرك بحدوس . فالنظر في أنه لو كان معه ثل ثمانية يحصل منه العلم بأنه واحد . ثم بالنظر بعد ذلك في أنه عدم يتضح القبيح ويسمع عنه وعالم باستغنائه عنه . يحصل له العلم بأنه عدم . حكمه لا يعمل القبيح ولا يأمربه ولا ينهي عن خسر . وأن أهمه كنه حسه

**النظر أول الواجبات :** إن النظر الذي يؤدي إلى معرفة الله هو أول الواجبات في أي القاصي لأنه تعنى لا يعرف ضرورة . ولا يعرف بمشاهدة والخس . وإنما يعرف بالتفكير والنظر . وكان هذا هو المعرنة والمعرفة المحلين وأي العدد والأشعة وفي حاشيته وما يدره

أن محله رأي سعد فيه فلا يجه قالو . إن معرفته لله تسبها وليس النظر هي أول الواجبات . ولا اشتك . هو القاصي أقرب إلى مطلق لأموار ونظرية لتكشف من هو . سعدده . ونظر هو الذي يؤدي إلى العلم . والمعرفة تتولد عنه . هو العدده سبحانه . ب للقول بأن معرفته الله ضرورية . وكان هذا ما ذهب إليه بعضهم كأبي القاسم اللحي

أما حديثه لأبي حشيم فإنه جعل الشك أول الواجبات . لأن الاشتك في أنه هو الذي يدفع إلى النظر . ولا يشترط القاصي ذلك

(١) محمودة مجد ١ : ٥

(٢) سعدده - بين ١ : ٢

وبعض قول له صبي أقرب من أي كثير من حال الله له الإسلاميه .  
 فقد من مثل ذلك الباقلي والبعد دي وخويي ولما ربي . وان كان الباقلي  
 يرى أن هذه النظر في الطريق المؤدي إلى معرفه الله هي أوجوب

بعد أن التفت من تقصي ومعرفته عمود . ومن أشاعره . هم في أن هؤلاء  
 تفقوا على أنه لا مدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا . ويكن يكون  
 شرع هي الأساس بوجه التكليف . فالأشعري يعرف على الوجوه . ولا يعرف  
 النظر للمفصل عن وجوه سيلا في معرفة الأمور لاشته . ويرى أن الحجة يعرف  
 للحق . ومع أن العقل يستطيع أن يدرك وجوده . إلا أن معرفه الله لا يكون إلا  
 بالوحي . سيما قد نعرفه أن مدرك وجوب . جسم من الأنسء قبل  
 الشرائع منها وجوب النظر

وقد يكون لما ربي أقرب من معتزله في واجب أوجبه النظر عقلا أن سطر  
 عبده أسس في العقيدة . « وبس لرويه عتب نظر نداه . من عتب الذي له  
 مع النظر والبحث وهو العقل الذي به يعرف المحاسن والمبوءى . وبه يعلم فصله  
 على سائر وجوب . وبه يعرف تدبير الأنام . إلا أن الماترئدة يكتفي بالاعتقاد  
 بإمكان ذلك لأن الوجوب لا يكون إلا من تملك الوجوب وهو الله

وقد سيعرض له صبي آراء عدد من شيوخ معتزلة التي تسمى وجوب النظر .  
 إلا أنه يجب أن نلاحظ أنه داء لا يعني عبده فدعهم بقدرة العقل على معرفه الله .  
 وكبر ما في الأمر أنهم سرروا بنظر كنعن من أفعال . القتب عن أفعال لقنوب لأخرى

فأول عدد من مثلام . في النظر أمر . إذا على الاعتقاد والعلم . مع أن نمسير  
 منهم وضح . وأمر للناسم بوسطي أرجع النظر والفكر إلى حدث النفس أو  
 الحواس . ومع أن هذا يعتبر سببا بنظر وليس نظر (١٣)

( ١ ) د . ج . « المستدعي » ١٤٠ . ج ١ . ص ٨٣  
 ٢ « وحيد له » ص ٨٤  
 ٣ « صفة » ٨٤

ثم إن بعض الذين أفتوا بالنظر قرروا ذلك على صورة تختل به نظرية  
 التكليف . فمنهم من جعل المعرفة اصطلاحية كنها كمال فعل أصحاب المعارف .  
 فأذكروا تكليف الله لعباده بالنظر . وألزموا أن يكون المكلفون معدون من جميع .  
 مع الاضطرار لا يصح تكليف . ومنهم من أثبت قدرة الله على النظر وانعاف  
 ودعم أن العلم لا يكون إلا ضروريا . وأي فائدة للنظر في هذه الحالة . ومنهم  
 يقول إن العلم يقع عند النظر ولكنه يقع بطلح لا بالتولد . وهذا فأين يعلق قدره  
 العمل به وكيف تدخل المعرفة تحت التكليف . ومنهم من يرى أن التكليف سطر  
 تكليف بما لا يتناقض لأن المكلف لا يعرف إلا ما سيؤدي النظر . وبذلك لم يعبروا  
 أن يكلف به امرء . ومنهم من توسل فأشار إلى أن الله لا يكلف بنظر والمعرفة  
 ولكن بما اتفق من العمل فكسبهما صار مكيفا . إلا أن هذه الوجوه المتفرقة بين  
 مكلفين

وحي لا يتبين أمر النظر وأخبار التكليف . فمد بين تقاصي رأيه وأصحأ  
 أن النظر مما قد عليه المكلفون وأمر حصصته التي هي العلم والمعرفة هي بانثاب من  
 مصادرات . ونحن نعمل النظر كنعن مستندا مباشر . ونحن نعلم على وجه توليد . على  
 اعتبار أن النظر سبب العلم . وعلى ذلك فإن معرفتنا بعباد الله ليست ضرورية  
 ولا صحيح كونها كذلك مع هذه التكليف . وله لا كون النظر . من مقدرة  
 ما كان التكليف عادلا

أما عن الحكمة في كون النظر أو بواجبات . فلأنه الأحمل للوحد معقول  
 ويختلف مع نظرية التكليف بين احتمالات عديدة . يد لا يجوز أن يكون براء  
 الفصح والضم هو أو بواجبات لأن الترك ليس عقلا . ولا يصح أن يكون يعلم الله  
 هو لأول لأنه بأخري الحصول عن النظر . كما لا يكون قصده إلى نظر واستدرا  
 وهو رأي الباقلي - أول هذه الوجوه لأن النظر مجرد الفعل وهو لا يحتاج إلى  
 المقصد بل المقصد يقع بعد له . ومن هو الخوف الذي يحصل في الأساس من رب

النصر لأن الخوف من شره قد سكتيف فلا يكون واحدا على المكلف منه في ذلك مثل  
 كمال العمل . ولا هو الشئ وهو رأي أبي هاشم . فالثالث وهو كان داعيا على  
 النصر إلا أنه لا يقصد بحد ذاته . وأخيرا فإنه لا يصح أن يكون شكر للمعم على  
 نعمه . رأي أبي عبي . إذ ذلك متأخر عن معرفة الله وسبله وتوحيده

وهكذا لم ينس إلا أن النظر هو أول الوجودات . لأن الطريق إلى معرفة الله  
 ولأن سائر الشرائع والتكليفات والوجبات لا تكون إلا بعد معرفته تعالى

وسبب أهميته النظر هذه كان واحد لا يقوم غيره معه . ولا يفتي المكلف  
 فيه بوجوب من الوجوه

**طريقة معرفة وجوب النظر** : إن لأصل في وجوب النظر والمعرفة . أن مكلف  
 إذا صار عاقلا وحسب فيه شرائط المكلف فلا بد من أن مكلف . ولا كان  
 حقيقة تعالى به على هذه دوافع عشا

وكان يعلم . أي وجود نعمه الصوري لا يكفي بعدم عاقل وجوب  
 نظر . فمحصلا في طريق معرفة الله تعالى . فالعلم الصوري يعني في أمور الدين على  
 لا حسبان لا على التفصيل كما سبق أن ذكر . والنظر لطيف بالمكلف . وقد كان  
 للظن عامة هو ما سمع عنده فعل الواجب أو محذره الفصح رجاء المنع أو دفع  
 مضرة . فإن للظن في النصر أنه نعم به مستحقا على فعل طاعة ثواب وعلى  
 من لم يفسح عنه . وهذه هي ماهية الأعلام

وقد كان للظن في النظر هو رجاء سمع ودفع المضرة . فإن ذلك لا يتم إلا  
 بمعرفة الله وتوحيده وعدله وأنه حكيم لا يعمل الفصح . وهكذا فإن  
 لمعاف أجمع هي من نوع . نصف للمكلف لما كانت واسعة النوص . إذ المعرفة  
 بالله التي هي اللطف الحقيقي . ويكون للظن في معرفته الصورية . أما للمكسبة

فإنها من فعل العبد . يتضح لنا من ذلك أن وجوب النظر في طريق معرفة الله ليس  
 مقصودا بنفسه وإنما لمقصود هو المعرفة التي هي اللطف بالحقيقة . ولو أمكن  
 تحصيلها بدونها وجب . فإذا كان النظر والمعرفة نظاما من الله للمكلف . وكان  
 كان العقل وحده لا يوجههم على المرء فلا بد من وجود شيء آخر يهتد به إلى الشعور  
 بأن النظر واجب . هذا الشيء هو أن يحصل عند المكلف « خوف يحشاه ويرجو  
 رواه نعمه » . يعني أن يحصل عند المرء خوف شديد على نفسه من أن يترك النظر .  
 ورجاء كبير بربوا هذه الخوف إن فعله . فاندفع إلى شعور المكلف بوجود نظر  
 هو هذا الخوف

وبعند القاضي في هذا الدليل على أساس مما قد تقرر في نصوص . من وجوب  
 التحرر من المصير سواء كانت معلومة أو مظنونة . ولزوم رد بوجبه وشكر  
 النعم . فكل هذا من المبادئ بعقيدة الأوسمة لا تختلف فيها مصباح الدين  
 عن مصباح الديب . وهكذا فكما أن الاحتياط الفصح واجب في أمور الدنيا لأن فيه  
 دفع مضرة . فكذلك فإنه واجب في أمور الدين . لما تربى على ربه النصر في الله  
 بمعرفة الله من مضرة آتية

وقد تسامح هل يكون سبب هذا الخوف الذي يدفع المكلف إلى النظر . من جهة  
 الله أو أنه بخبر أن يكون من جهة غيره . يبدو أن أسباب هذا الخوف لا يخرج عنها  
 في فقد يكون لاحتلال المرء ناسا وسدعه احتلا فيهم في الأدب ومناقضتهم  
 في الحق والظن خاسر من هو . ويحذف الأسباب على نفسه . ثم يصير ضرر احتياط  
 يؤدي به إلى المعرفة . وقد يكون لسدع الداعية إلى الله ولتقصص الناس ما كان  
 العبر ويشيرون إلى حكمة الله . كما قد يشأ عن طريق القرعة التي تشر مثل هذه  
 المعاني . وأخيرا فقد يكون محاصر لهي مباشر .

وقد احتلأ أبو عبي وأبو هاشم في تقدير أهم سبب الله في يدفع إلى الخوف  
 والمعرفة . فثبت أبو عبي ونعمه أبو هاشم في بعض كتبه . إن العقل هو سبب من نفسه

دوب وجود ما يسمى بالخواصر ويندوعي التي يدعيها الله في العباد ، إلا أن أنا هاشم ينكر هذا الرأي في الابداعات ويميل إلى أن النظر لا يحب ولا يعرف العقل وجوبه إلا عند حاطر أو داع . وهذا رأي أبي الخليل أيضا . ثم إن أنا هاشم عند مره أخرى إلى رأي أبي عبي وجوب الفاصي التوفيق بين الرئين حين قرر أن النظر يجب ويعرف العقل وجوبه عند وجود حاطر أو انداعي أو ما يقوم مقامهما . ومصر رأي أبي عبي بما لا يخفى هذا الرأي ولا يسقط مع نقول بالخواصر ويندوعي . فقال ه إذا سمع العقل من نفسه إلى ما سمع الحاصر عليه فإن ذلك لا يكون إلا تأمر حادث يقوم مقام ما يحدث من جهة الحاصر والداعي »

والذي يريد الفاصي أن يؤكد من هذا شأن . أن معرفة وجوب النظر تحصل للمكلف باختراع أمرين أولهما توفر المادي بعقلية لأحلاقه بني توجد لدى كمال العقل الضروري . والتي منها معرفة وجوب واجب ووجوب لا حصر من التيسر وشكر الله ورد البديعة . وثانيهما الحاصر والداعي الذي يحصل من جهة معاني والذي يكون بمثابة حديث شعبي حتى سمع المكلف إلى أن في رك نظر حصر حتى على عساه منه . وثالث في جعله دواعي حصر

إن هذا الذي يتصوره في بصره التكليف . وفي القول بالوجوب بعقلي . استدعي حصوله عنه . فلهذا . معرفة وجوب أن التكليف قد يكون عند أو . وكان حصوله لا يعرف المكلف إلا بعد ورود السمع . فإن بدعي وبدرسه هو . فالحاجة عند وجود وجوب التكليف حين نسبت أن التكليف يكون عندنا . وفي ورود السمع . فكيف يؤكد أن ذلك لا يعني أن التكليف ينسب من الله . إن حصر التكليف ينسب إلا لأعلام ولا حصر ما ذكرنا . وذلك لعدم إزاء عن طريق حتى عدم الضرورة . وحتى الحصر الذي يدفع الله إلى النظر واستكمال مود التكليف ثم لا حصر في ذلك . وقد سمع من أهل ذلك لا بد من أن بعض سريع المتروك الحصر عند الفاصي وكيفية تبدي إلى معناه . فكيف وجوب نظر

إن الحاصر الذي بعض معتزله ومنهم أبو علي اعتقاد أو ظن . وقد وفقه أبو هاشم على ذلك في بعض كتبه <sup>(١)</sup> . إلا أنه عند الفاصي كلام طاهر أو حامي « يعمل الله في الإنسان أو تأمر بعض الملائكة بفعله . ولا نحو أن يكون سوى ذلك <sup>(٢)</sup> »

وهكذا فهذا أحار بعض المعتزله أن يكون الحاطر داعيا إلى تعصية أو إلى الطاعة . عن أساس أنه إذا كان للطاعة فهو من الله . ولا فهو من الشيطان . فإن ذلك لا يجوز حسب رأي الفاصي لأن الحاطر في رأيه من فعل الله وأما ذلك فلا يخصنا بطلباته دون لمعاصي

والنسب الذي أصبر الفاصي من أحده أن يكون الحاطر كالأمر من فعل الله أو ملائكة وأنكر أن يكون هذا أو اعتقد أن الحاطر لو كان اعتقادا وصا كان . من فعل لا حصر . وهو يعني ذلك فيما . فإنه يريد أن ثبت أن بعض الناس مستقلا استقلالاً كاملاً بالتكليف . ومعرفة من إلى نهاية لإتقانه بمكلف . حل في حاد ان عث الذي تدعوه إلى النظر . وتوفر المادي بعقلية لأحلاقه بني . ومن هذا يصبح أن يكون لأعلام أو لأخبار هو أساس التكليف عند ورود السمع وحده بخلاف للتوسط بين تعين جميع التكليف إلا ما سمع كما يرى لأشعة . وفي هذا . علاقة سكتة العقل كما يرى لمعتزلة

مكان النظر في نظرية التكليف إلى الأساس في يجب النظر في وجوب . للتعريف المكلف . أي أن المكلف يكون عند نظر أقرب إلى الطاعة والمعصية . وهكذا . فإن كان من فعل الله كالحاصر وتعتبر الله . فلا أن حب للمكلف . وإن كان . من فعل المكلف فلا بد من أن يحسن عنه

إلا أن . ما أن تتساءل مع أبي هاشم . كيف يجب لأبي . ويعرف به . سيد يلاحظ أن المكلف قد سمع في معصية مع حصوله . لا أن معصية

(١) في بعض كتبه . (٢) في بعض كتبه .

وقوع المعاصي مع النظر لنفسه أو خروجاً عن معنى التكليف لسيئ . أولها أن الصبر الذي يدفع بالنظر هو صبر العقاب على تركه . وصبر النظر مهما كانت نتيجته دون ذلك . وثانيهما أن اللطف يشترط معه مجرد أن يحقق كونه لأجل أقرب إلى أن يعمل الطاعة . وإن كان من الخائر أن لا يعملها لأتسبب أخرى .<sup>١</sup> إلا أننا لا نستطيع أن نوافق القاضي على أن صبر النظر مهما كان أغل من صبر العقاب . إذ قد يكون من نتيجته أن لا يعرف المكلف دونه أو يعرفه ويكفر به .

ولكن متى ينحزم أن يسبح الله النظر ويعرفه . إن ذلك يكون متى جعل مكلف على الصفة التي لا بد مع كونه عمنه من أن يكونه . أي بعينه أن يخلقه ويمكنه ويهمله ويحق له العمل وكان ميسره على لا حذر ولا جهل . وقد ما أوجد لله تعالى العبد كذلك وحسب عليه أن يكلفه . ومنى ميسره على هذا النحو لم يجب تكليف ولا يعني بهت كونه التكليف تمصلاً . كما أنه ليس به تأييد لأصحاب لأصحيح . بل من أوجها على الله التكليف . لأن معنى قوله هذا ما كان من حيث أنه تعالى لا يعمل العاقل هذه الصفة ولا يكونه . وإلا فلا بد من رأي القاضي أن يجعل الله مكلف على هذه الحال حتى يكونه . ثم يحك ذلك عند أصحاب لأصحيح<sup>٢</sup>

ثم هل يتفص وجوب تكليف النظر مع كونه لمكلف لا يعرف نفسه . فمعرفة أن عدم سويده عن النظر ولكن قد سويده عنه . فلهن . والمكلف قد ربه . فكيف بمصلاة مثلاً فلا أنه عرف لمكلف وهو الله . أما ما فيه لم يعرفه .

لا يرى الله صبي . فجمع من وجوب تكليف صغير مع ورود هذه الشهادة . لأن الواجب عنده وعند لا يصح إلا من جهة السمع كصلاة . ونوع يصح وجوبه عقلاً مع الحصر الإلهي . وفيه : وقد السمع . والنظر من هذا النوع . ومعرفة الله لا يجب أن تتممه بكسب في هذه الحالة .

(١) من ٢ ٢٥٩ من نسخة  
(٢) من ٢ ٢٦٧

أما أن الله هو أوجب العذر لأمر به لأن الأمر طريق الاتحاب فلا وجه لأن طريق وجوب النظر هو العقل . بينما طريق معرفة الشرعيات هو السمع<sup>١</sup> .  
النظر واستحقاق ثمة التكليف . إن النظر ككل ما كلمنا به يستحق ثمة التكليف . أي ينحزم المكلف بفعله مدح والثواب والاحلال به الذم والعقاب . ذلك لأنه قد ثبت أنه واجب .

استدل أبو هاشم على ذلك بأن عدم عقاب ترك النظر وعراء بالمسح واحتج القاضي على ثبوته بما احتج به على التكليف عامة . من أنه لا يحسن منه تعالى الزم . مكلف لأمر الشافيه . لا تعرضه للثواب . وإلزام لإنسان للمع فقط لا يصح . ومالك وحسب العقاب على الزم .

وإذا مير البعض بين النظر ومعرفة . فأمر واستحقاق الثواب والعقاب على النظر على عتد أن فيه مشقة . وتكرره على المعرفة أو العزم لأنه لا مشقة فيه . فإل القاضي رآه . أن ما يكون في سببه مشقة كان فيه مشقة . لأن مشقة قد يكون في العمل أو في . . .

واختلف مشايخ معتزله في ترتيب ثواب والعقاب ومدح وذم . عن المعتز في أمور . فقال الشيعان أبو علي وأبو هاشم بأنه يستحق على حد مدح . ما يستحقه على لأمر الدينية . وقال أبو عبد الله نصراني . يستحق عليه مدح وذم فقط . أما القاضي فما أيد رأي الشيعان حتى لا يتأخر مع لأصل . فإل الواحان على لمكلف وهو أن كل ما فيه مشقة فله مدح وذم وثواب وعقاب<sup>٢</sup> .

(١) من ٢ ٢٥٥  
(٢) من ٢ ٢٣٣

## لنبحث الصبغة لننبؤ للاعلام بطريق السمع

بعد أن عرصدنا للاعلام الذي سم بطريق العقل ووجدنا حقيقة المعرفة  
حسية والعقلية وفصلنا الحدث في الطار كطريق الاستدلال . نتقل إلى النوع  
الثاني من أنواع الاعلام . وهو الاعلام الصادر عن السمع ، أي الذي يتم نصب الأداة  
سمعة من الكتاب وأسمه وغيرها

ولكن في هذا النوع من معرفة هو الصلة التي تقوم بين الله وعادة بطريق  
الانباء أو رسول والتكليف الذي سم عن هذا بطريق سمعي التكليف السمعي  
ويعرف أنه رؤا وروايات منجزة التي تعرفها المكتوب بواسطة ح . وحى ، بينهم  
وكتوب عنه ما رآه منهم من رسالات

في سورة شمس التكليف السمعي . وقد طرح لنا في حديث سفي .  
وقد درسنا الاعلام على أنه هـ تكليف وحيثه . كما عرصدنا في بعض  
الأمثلة أثناء كلامه عن الانباء التي بعدها لله تعالى . وقد رأ . أن تناول  
موضوع النبوة في هذا الفصل . حتى نكون قد انتهت بطريق التي تعرف تكليف  
باعتبارها أنواع التكليف العقلية والسمعية

بأن الله تعالى تكلف عدة أنواع من الوحيات وله إلحاح وسيرة مع  
عباده .

من النبوة عند أصحاب الأديان السماوية عموما هي التي تفسر الصلة بين  
العالمين الإلهي والانساني ، والتي هو صلة الوصل بين العالمين ، وقد اختلف  
المسلمون في معنى الرسول والتي ، والأرجح أن اللفظين يحملان بعة لأن الرسول  
من الألفاظ المتعددة التي لا بد من أن تحري معناه مرسلًا ومرسلًا إليه . وإذا أطلق  
هذا اللفظ فلا يصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله . أما النبي فإنه قد يكون  
مهموسًا « النبي » وقد يكون مشاهد « النبي » وهو في الحالة الأولى من الإناء  
والإخبار ، وقد أطلق أفاد أنه سمي من جهة الله . وفي الحالة الثانية يكون من السادة  
حتى الرفعة والعلوية . وإذا وصف به رسول فالمقصود أنه المعظم

أما من حيث الاصطلاح فقد ذهب معظم مفكري الاسلام إلى أن لفظ  
"رسول" أهم معنى لأنه يبي وصاحب رسالته . وقد يكون بين الأبناء من لم تكلف  
رسالة . لكن الفاصلي بوجه بينهما من هذا الوجه . ولا يرى في تمييز القرآن من  
الانجيل ما يدل على اختلافهما<sup>(١)</sup> . خاصة وأنهما يشتان معا وروايات مع

ومهما نكس من أمر هذا الخلاف . في تعريف النبوة عند مفكري الاسلام هو  
علام الله عند . عبادته وهو النبي . ثم أن نسمع سائرته على عبادته . وسوء كتاب  
كتاب وصحة نبي مشقة وموحده للتكليف أو كتاب كاشفة من عرفه "عقل  
ضمعه . في حسب النظرية الإسلامية تقوم على الصلة بين الله وأحد عباده  
مُخبر . ومن باب إحيي به بواسطة أحد الملائكة وهو جبريل بالبحر . كتب  
أحد الملائكة هو الذي مر إليه عن إبراهيم الذي خعبه بعض المشركين صليبه  
لأنهم يعرفوا الإلهية من بعض عباده . فلا وسعه في هذا نصري

ونرى حكمة في تسميته مع غيره من المبعوث نبي محمد . وبمختصة  
صهرت بين تسميته . في عبادته حب النبوة . وكان من هذه الأربعة . هو محمد  
عن روح الاسلام . وكان سيرة . في النبوة صلاه . ومن أشهر هذه الأسماء  
١ . نظره حمهور . تسمى مختلف صورتهم . وهي تعسا على تسميته

١ . يقولون : " لا بد من أن يكون النبي من الأنبياء " .



٢ نظرية التراجمة وهم طائفة من اليهود . تقوم عقيدتهم على ثبات الله وبوحيدة . ويكرهون النبوة لاعتقدهم بعدم الحاجة إليها . وحجتهم في ذلك . أن كل من أنى به الإنشاء لا يخرج عن أن يكون . موافقا للعقل فلي العقل على عنه . أو مخالف له فيجب رده . ولذا كما يعرف عن طريق العقل حسن بعض الأمور أو قبحها . وكذلك لأبناء يورديون معي مخالفة لما عرفت به طريق بعض . ولما كان العقل ضروريا لكان لا أساس . ولا يمكن تطابق ما يأتيها . وسقطه مع ما يأتيها بواسطة الأنبياء . فيجب إنكار النبوة

في الماضي واسمها لم يحو الكندي خروج على التمسك بهي هدمه  
المكتسب في خصره يعني نسوه. لأن الماضي هو ول التوفيق بين الفلسفة اليونانية

(٤) ص ٥٠ : استبدل "ممن في حلقه زواجا" بـ "تسعة عشر زوجا" ، واستبدل "في صبيحة" بـ "في عصر يوم الاثنين" ، واستبدل "الذي يكرهه" بـ "الذي يحب".

١١ ونادي النور

१५

وتعتمد بصورة الداراني في السورة على مفردة لا لا على الانقسام . جعل الفعل .  
 فالاساس في رأيه يستطيع . يحقق هذا الاتصال من أحد صيغ صيغ البحث  
 والنظر والذوق والفكر . بصري لأخيه دلتهم محبته . ويحصل لأخيه م د دأنا  
 دأنا م في أثناء اليوم أو . يحي إد كان في اليقظة . فهل يجع الداراني في محبة  
 لتوفيق هذه ؟ لكن من أهم أخطائه أنه جعل عقل الفعل مصدر شرع  
 والأخوات ، وأنه جعل مرته التي أقل من مرتبة الفيلسوف لأن . شي ولعقل  
 للفعل يكون بواسطة القوة المحسنة . وهي في : حة من القوة معكزة في عقل  
 لفيلسوف بواسطتها في العقل الفعال . هذا بالإضافة في أسأ أو أخرى وصو . لا .  
 في الاتصال بمصدر المعرفة الالهية عن طريق البحث والنظر . في سورة حسنة  
 طرفة من عرق لاكتساب والاستدلال التي يستقيم أي كاش شارب . حصل  
 لها ، وبذلك تنفي لمحبة إن النسبة التي تعمد أصلاً على الاعتقاد بكم . حصل  
 استعداد نفسي واصطفاء من الله . وأخيراً في تفسير انشائي لفصية الاساس . عام  
 لاهي يعني نظريه الوحي إليه بواسطة جبريل .

والحق أن روح الاسلام لا تشر مثل هذه التأويلات في "تخرج نبيوه عن أهم  
مهماتها وكونها اتصالاً بين العالم الاثني والاساس ثم تصوره خارجة بعدة

٣- من رحم الأم في بلاد النوبة يوجد مجموعة من القبائل التي تسمى  
بالحصنة كشكوه و... و... القبائل

والقويين. لذلك ما حكم القاضي هذه الآراء وادعوا لا على بعضهم. ورفض أن يكون الأفعال صيرفا لأي نوع من أنواع معرفة. وهذا ما عساه معصم الأمر. الذي قدس بالتفسير السكوتي حتى للسوء. ومن العرب أنه لم ينعرض لأداء الردي مع أنه انتقده على ما قاله في قدم العلم. ويظهر أنه كتنى ما ورد من ردود على المراهنة عنه تأثيرها من هذا الوجه على الردي وغيره من أنكروا السوء.

وبعيد ردود القاضي على مسكرتي سبده على الأفكار ثلاثة

١ - العقل صعب حيه أن تفهم فكرة الله حتى العالم ويوجد لانساق على حور معين ثم يتركه دون مدخل أو عساه أو تدبير

٢ - وجود طريقين للعلم بالأشياء والأحكام لا يوجب حصول النقص منهم. وحيث يقع لتناقض لو كان ما تأتي عن الرسل بخلاف ما في العقول. أو كذا كل ما تأتي عن طريق الشهادة والتجربة والمعادة صواب. إلا أن ما تأتي به المعادة والتجربة قد يكون خطأ. وقد ينافي. وهذا طباقا بين عقل والسوء فلأن أحكامه انفعليه قد لا تكون قائمة على أساس صحيح كأن تكون منه على مجرد التفكير أو الظن

٣ - غير صحيح أن في بعض كنهه عن الرسل، فما تأتي به رسل عباد حور تفصل لما يقرر حمته في العمل. مثال ذلك أن وجوب المصحة وتفتح لمصره مقرر في العلم. إلا أن تعيين ما هو مصحة أو مفسدة لا يتم بالعمل وحده

٤ - ثم إنه لا صحة لقول من يدعي أن كل ما ورد به الشرع فهو قبيح في بعض. وهذا يسأل البعض عن وجه الحكمة من لأفعال الشرع كالتصام والمطوف حول الكعبة والصلوات وغيرها. في القاصي يرد أنه ليس من المسجل عقلا أن تعصى فيها أعراض تكشف عن بعضها ويعنى علينا بعضها الآخر

وجه ثبوت النبوة أو الرسالة. يشكل بسوء عبد القاضي أساسا في طلبه لطلب والأصل في ثبوت أن هي صلاح فيمكنه. وهذا يقرر في عقل -

الأفعال يدعو بعضها إلى بعض. ويصرف بعضها عن بعض. فإذا علم الله أن في فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات. أو أنه يكون فاعلا لا محالة. ولم يكن في قوة العقوب ما يمكن معه الوقوف على تصحيحه. فلا بد حكمة من أن سعت إليهم من يعرفهم به<sup>١</sup>.

ونعارة أخرى أن ما يحصل للمكلفين من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن ينفذوا عليها بغيرهم فلا بد من أن يرجح الله عقوبهم بالبيان ونصب لادلة. كما لا بد مما هو نصف من معناه يعاى أن يعنه. فإذا لم تكن نصرة به العقل مدخل في معرفة ذلك. ولا لأدلة العقوب والنصر بخلافه. فلا بد من صيرورة أخرى يعنىهم الله بوسطته. وهذه هي طريقة السمع والسوء. وهو مختار عملا أن يسمع الله المكلف ما يريد مباشرة على أن يقترب منه هذه حجة على صحتها. إلا أنه بالرسالة يكتبني بأن يصير نعيم على يد الرسل وسر الرسالة عليه. وقد قال النبوة ثبت لكونها بوح. فلفظ والتدبير. مع معرفة عقاب ومنتص. وتفاصيل ما يقرر في عقل حماله<sup>٢</sup>.

ونعته الرسل بسبوحية على كل حال. أو لأخرى أنها بسبوحية. أو بوجه لا تعنى عنها كما هو الأمر في الواجبات بعينه. ولا لزم. بما شرع أجمع. كما اتفقت العقوبات. إلا أن للعبث ووجوه بحسب عليها. وبسب هذه بوجوه وحسب العبث

وناقض يمكن أن يصير مكلفين من حيث وجوب انفعاله ثم أو عدم وجوبه على ثلاثة أحوال

١ - إما أن يكون من معدوم من حاكم لتتمت سائر. كلفه عقلا سواء تمسكوا بما رتب عن طريق النبوة أو لم يمسكوا به. ومثل هذا المكلف لا يجب عبثه

(١) مجيد ٣ - ١٨٧

(٢) محيط ٢ - ١٩٢ - ٩٣

رسول به لتأكد ما يستلزمه الأمور العقابية . ولكن في حقه ما يتصل بالتكليف السمعى

٢ أن يكون المعلوم من حاشية الآية لا يستلزم ما في محذوف أو معصية وهؤلاء لا تؤثر بعثته في حاشية من حيث أدبهم بوجبات عقابية . ولذلك لا تحب بعثة برسول إليهم عملاً . ولكنها تحب سمعاً لإقامته لحيته . ومعرفة لتكليف السمعى

٣ وأحراراً فإن هناك من المعلوم من حاله أنه قد تمسك ببعض الشرائع صريح في بعض ما كلف به شرعاً وعملاً واحتار بواجب . ولولاه كان لا حذر . وهذا النوع هو الذي تحس البعثة له وتحب عقلاً بشرعاً<sup>(١)</sup>

وإذن فإن سوء تحب للمكلفين حسناً . وبذلك يختلف سبل وجوبهم

وقد يشهد المرء وما وجه المصاحبة في عدد الأنبياء<sup>(٢)</sup> بتمامه عدة آراء للمفكرين مسمين . فمنهم من عتبر حوزة رساله لا تنقسمه من مزية التكليف بل هي معرض الانساب للنوب والرفعة . ولذلك أحار هؤلاء بتكليفهم بآثار فقط . ومنهم من أحار البعثة لأمر نوع من تشبه وسجود وتأكيدهما في العصور . وهؤلاء أحاروا بعثة برسول لتوضح ما في لعنة فقط . ومنهم من حوز البعثة على أمر نوع من الأمر المعروف والهي عن الحكم

١ ما أنو هاشم . حاشي شيع القاصي عند ذهب إلى أبيين . أحار في أوجه البعثة وبم تكن لعلها إذ يصعب إيدده في لتكليف . فهي من معرض مكلف للشواوب . وأذكر في الرأي لآخر صحة حوارها إلا إيدده تصيب ما لا يستصعب . مكلف إدر كه بالعمل . وهذا ما قل في القاصي . ولذلك فإنه لم يحز بعث برسول دون شريعة سرء . كاتب جديده تمام أو بحية شريعة سبعة . أو فيه جديد واحد على الأقل<sup>(٣)</sup>

(١) أنقى ٤ ٦

(٢) المصنف ٣ ١٩٥

صفات النبي . إن صفات الأنبياء والرسول مرتبطة بصريه التكليف وحقيقته اللطف . فما أن البعثة تطلب للمكلفين ، فإن الله تعالى يجعلها في العبد على أحسن وجوهها ، ومعنى هذا أن تكون أوصاف النبي متفقة تماماً مع وطعه السوء من حيث أنها توصي بالمصلحة والمفسدة وتحديد لمعنى التكليف

لذا لم يصح انصاف الرسول بما ينهمر المكلفين منه ، فالكائن لا يحوز عليه ، سواء كان قبل بعثته أو بعدها . خلافا لما ذهب إليه الخشوية من تجوز ذلك على الأنبياء . فحينئذ بأن التنبؤ في ارتكاب الكائن لا يصح إلا إذ وقع بعد بعثته واحتج القاصي على المبع أن بعثته مرتكب الكبيرة بالاصافة إلى كونه من المبعوث فإنها استحضار بالمكلفين وسهولة بالتفصيل باللفظ على أنفع الوجوه وداعية لصعف الثقة بأحار المبعوث إليه . هذا بالاصافة إلى أنه لا يجوز بحال أن يتصف الرسول بما يقتضي خروجه عن ولاية الله إلى عداوته قبل السوء أو بعدها . وارتكابه للكبيرة يؤدي إلى ذلك

وكما لا يجوز الكبيرة على النبي فإنه لا يصح عنه ما يقدح في آرائه . كالركوب والكنعان واسهرو والعمنة والعنقة . فذلك كله مما يعين بوطيقه كحجر عن الله وداعية له . أم ما عدا ذلك ، أي في كل ما لا يتعلق بالرسالة والتبليغ . وفيما لا يضر على بربه عه فحاله فيه كحال غيره من العباد ، فالأنبياء عند القاصي غير معصومين عن نصائح غير المصلحة إذ لا دليل على ذلك ، وليس فيها إلا الإقلال من النوب . وهذا هو الذي يسمح بوجود التفاصيل بين الأنبياء

وقد خالف القاصي في هذه نقطة الأخيرة أنا المحدث وأن عني الخشائي وأكثر الأشاعره . فمن رأي هؤلاء أن عصمة الأنبياء واحدة - في زمان السوء - عن لصعائر والكائن إلا أنهم لم بشرطوا ذلك قبل السوء

المعجزات يرتبط عت معجزات موضوع السوء من حيث أن المعجزة كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع . كما أن حصول البعثة يفسد كانه عت عن ثبوت السوء وتبدو أهمية المعجزة في نظرية السوء في أن النبي يخرج على الناس بدعوى كبيرة هي

انصافه بالله تعالى وقدفه عنه مجموعته من الأوامر وهو هي يكذب الناس بأن يكيفوا حياتهم بحسبها . ولا شك أن من يصعب أن يقبل كائن ما لا يترجم بقيود والتزامات تصل إلى حد التصحية لكل شيء إذا لم يعتقد أن هذا الذي يقبل به هذه الشريعة صادف أمين

وقد حاول كثير من المفكرين قديماً وحديثاً أن يقدموا تفسير لطاهرة المعجزة . وكان جهد كثير من هؤلاء منصب على إظهار معجزة كأي عمل من الأعمال المنطوقة طبعاً في الكون . إلا أن المعجزة في حقيقتها ظاهرة شديدة عن لقاعه والعرف والعادة . فهي حرفة للقدوس وعبادات نبي ألف الناس أن يروها . ومن هنا كانت معجزة . ومن هنا أحب الله أن يقرب دعوة نبوة بها ، ولا عما وجهه دلالتها على تصديق النبي . صحيح أن المفروض أن يكون في مود رسالة نفسها ما يشعر بأمر من الله . إلا أن العموم ليست سوء في القدرة والفهم . ولا كان من صفات الرسالة أنها عامة للناس على خلاف ما سبهم العنصرية . فإن المعجزة توسعت في شخصها للعرف والعادة . فأحياناً يكون هذا النقص ، المخروج عن قانون طبيعي . وأحياناً يكون بالإحصار عن الأمور المعينة التي لا يستطيع العقل الشرعي الوصول إليها . وأحياناً أخرى يكون في كلام معجزة أو نظام معجزة

معنى المعجزة وشرائطها المعجزة لغة ذو معنى يعبر به اصطلاحاً . الفعل الذي يدل على صدق من مدعي النبوة وصلته بأصبه للعوي به يشير إلى أن الناس يعجزون عن لايات ما هذا سببه . وإذا كان يكون دليلاً على نبوة من ادعى النبوة إذا ظهر على يده عقب دعوه

و يرى لفصلي أن المعجزة شروطاً أهمها

١ أن يكون من جهة الله . أو يكون في الحكم كأنه من جهته . وتفسير ذلك أن معجزة من أن لا يدخل حسبه تحت مقدور العدد كحياء ادنى وبراءة الآفة والأمرض . وكل هذا مما يدل على النبوة إذا ما وقع على يد مدعيها . وإنما أن يدخل حسبه تحت مقدور العدد هو فلب بعد وفقر محال . ومن هذا النوع

القرآن لأنه كلام والكلام هو الأصوات المقطعة المنظمة تطبيعاً خاصاً . ويشترط في هذه النوع لبدن على النبوة ، أن يتم على صورة لا يستطيع الإتيان بها . وذلك لأن تنقص به العادة الحارفة بين الناس

٢ أن يقع عقب دعوى مدعي النبوة ، ولو تقدم المعجزة دعوى مدعي النبوة لما كان دليلاً على صدقه . وقد يكون دليلاً على صدق غيره . وكان أبو القاسم السلمي ممن يقول بخور تقدمه ، ولو تأخر المعجزة عن الدعوى لم يتعلق بها أبصاً . فلا يكون دليلاً عنها إلا في حالة تصديق المدعي بمعجزة آخر . فهي هذه الحالة خور تراخي المعجزة الثاني . ومن أمثال هذا سوع إحصار النبي عن العيوب . فمع أم تأخر في الدعوى فإنها معجزة

٣ مطابقة للدعوى فإذا ادعى مدعي نبوة شيئاً وقره بالشيء على المعجزة ولم يتطابق ما قره مع ما حصل لم يدل المعجزة على صدقه ، كأن يقول أحسن إليهم رسول فلان إليكم وعلامتي أن يحرك رأسه يد بلعه كلامي . فرب لم يفعل ذلك من سكن رأسه مثلاً لم يدل هذا التمكن على صدقه ، وبكسر ألا يدل هذا على كذبه ذهب بعض المعتزلة إلى ذلك ، إلا أن القاضي لا يرى هذا الرأي باعتباره أنه تعالى إذا أرد تكذيب شخص ما فإنه يمكنه أن يفعل ذلك بأن لا يظهر المعجزة عليه لا بأن يحدث شيئاً آخر

٤ نفسه لعادة وعادة أو فانون عند الكلامين ، يستقر في النفوس من الأمور المكررة مقبولة عند الصانع «سليمة» أي ما ترتب في أذهان الناس من أن صوره معينة تسير في نظام معين ان العادة ثابته مستمرة على محراها ، لا تنقص ولا تغير ، فتنوع الشمس لا يكون إلا من المشرق ، والشماء بالدواء ، وأما بالناس ، لكن الذي أجرى العادة يستطيع بنفسها وأكثر ما تنقص العادة إذا كانت معجزة لبي . وهكذا هو ادعى أحداً النبوة وجعل معجزة طوع «شمس من مشرقها وعروها من المغرب لم تصح دعوه ، ولم يدل وقوع ذلك على

(١) انظر بحث الله في فني ١٥ - ٥٦ ط

صدقه لأنه ليس فيه انتقص للعادة

والعاده المجتبهه هـ والتي يكون انتقاصها معجزاً هي التي يكون من فعله تعالى أو ما يتصل بفعله ، إذ لا يحتاج لأفعال العدد في هذا الباب ، وبح أن تكون بما هو معروف لدى القوم الذين تظهر عندهم فلا يصح مثلاً أن يجعل الله تعذيب غير ومسالمة أذكروا وتكبر معجزة لأمر معجبة عن الناس

سبب لنا من ذلك أن مادية الإعجاز ، هو انتقاص العدد أو التباين وهو أمر يختص به الأنبياء ، إلا أننا نلاحظ بين الناس ما يشبه معجزات ويظهر على أفراد لم يدعوا النبوة ، كما نلاحظ في سحر وخيل والكرامات فما هو الحد الذي يفصل بين هذه الظواهر وبين ظاهرة المعجزة

مكرر القاصي نقص العادة إلا بالمعجزة ، ويرى أن كل ما هو سواها من نوع الخيل واللبس بأبصار الناس وعقوضهم ، وقد هاجم الاعتقاد بالسحر وخيل في باب طويل من الجزء الحادي عشر من البهي وحرص على هذا المعجزة لانتقاد شذوذ من عدد من متكلمي الإسلام الذين يعتقدون بالسحر ناقصاً للعادة ، وعلى رأسهم الإمام الرادي الذي خصص لذلك فصلاً هاماً في تفسيره الكبير

وبن كان القاصي عرو وجود السحر يورود ذكره في القرآن ، إلا أنه لاحظ أن أكثر ما يتعاطاه السحرة من قبيل الشعوذة وحيله بها مما قد ينطلي على من ليس من أهل صلبه سحر ، ولا تنقص به عادة ما يسه ترى أن معجزة كل نبي هي من النوع الذي يتعاطاه أهل زمانه ، إنها معجزة لأهل الصفة منهم قبل الآخرين تنقصها للعادات ، كما هو الحال في معجزة عصا موسى

ما الكرامات التي فيها لأشاعة وتاريخية ومرحلة والكرامة وشبهة وعدد من شيوخ المعجزة ، فقد ذهب القاصي إلى عدم حوار النظر إليها كمعجزات تنقص بها العادة ، لأن نقص العادة لا يكون إلا للشيء المعجزة تؤدي دورها في شئت لا يكون له رسالة وليس له يدعى من الكرامة مثل هذه القدوة ، فما بعده من خصوصه ،

ويصعب ، إنه هو حار أن تنقص العادة على أيدي الصالحين ، كان الصحابة أولى الناس بهذا ، وهو في رأيه بما لم يحدث قط ،

وهكذا لا يجوز أن تجري الكرامة كنقص للعادة على أيدي الأئمة كما رعم السلطة ، ولا على أيدي الصوفية والصالحين كما ادعى الخلاج وغيره ، كما أنها لا تجري على أيدي المحدثين ، صحيح (١) و (٢) ، وكان عدد من سيمد وأنو اهلنل دها إلى ذلك ، لأن من رأيها وقوع العلم الضروري يصححه بعض لأحاديث ، وهنا أن ذلك يرجع لعصمه المحدث من جعلها لهم حجة

إن المسأ الأساسي الذي يعتمد عليه القاصي هو أن الإعلام والمعجزات تدل على النبوات على طريق الانانة والتحصيل فلا تجوز لأمر آخر ، فلو أنها كثرت أو حوت على أيدي غير الأنبياء لخرجت عن أن تكون دلالة ، وما دام قد ثبت أن دلالتها من جهة الانانة فيجب أن لا يصح ظهورها على غير النبي ، وأكرأهل السنة أن تكون الكرامة فدحا في معجزات النبي وقالوا إن كرامته الأوامر معجزات للأنبياء

معجزات الرسول محمد (ص) أما وقد عصب غلبه النبوة والإعجاز بصورة عامة فقد دعي علينا أن نعرف موقف القاصي بما يجب أن ي محمد من معجزات

لا شك أن المعجزة الرئيسية للرسول عند المسلمين جمعها هي القرآن ، وقد تمهم المعجزة أهم ، يذكرون معجزات الرسول غير القرآن ، إلا أن الدلائل تشير إلى أن هذه قون بعض المتطرفين منهم عمومهم خصصهم عليهم جميعاً ، وكثير ما نسب لها

(١) انظر صاعد الكائن ١٥ ١ ، والفائق ٢٤ غير السببي بين معجزة والكرامة ، بي معجزة بها ، الكافر ، وأسلم ، وصحح والفائق ، والكرامة يراى القاصي ، ب - يقدر ، التي عن محمد معجزة من أ د بعد الله ، ولا يكون الكرامة لا ي لأوقات انحصاره به معجزة يد ، التي ويمثلها والكرامة لا يقدرها الوي ، بحر الكلام لنفسه ٤٦ هـ لم يجد عوني في كرم التي فدحا في النبوة د لا يقدر بها ادعاء النبوة ، الحيدة النظامية ٥٣ (٢) للقاصي مجموع عبيد عز الصوفية وروايت الكرامات ودمع مدوا ، نظر عبيد ، بعدد (٣) قال عبادو واهدين ب معجزات يصح على المحدثين عن رسول الله يسبح عند بعضهم



أما عند التقاضي فإن إعراب القرآن وحقيقته في ثلاثة أمور  
- التفصاحه والبلاغه واسطعم العرب

٢ - لإعجاز عن العيوب

٣ - انتماص العادة به إذ لم يخرج من العرب نظم أو أثر على هذا الموضع  
ويستحيل عندهم ذلك مع ما فيهم من التفصاحه والبلاغة

وهكذا فإن كبر القرآن معجز لا ينمى في حرية أو وصف واحد من أوصافه.  
لأنه معجز تكليفيه ، ناسطم العرب ، والبصاحة والبلاغة ، والإعجاز عن العيوب  
والأمم البسيطة ، وأخير ومن كل شيء هذه الحدة خاصة التي يغترى كل ناس  
مقرؤه بشيء من التأمل والتفكير

وقد ذكر البعض أن يكون لإعلام العيوب إعجازاً لانعدام عنصر تحدي  
الناس به ، وقالوا : لا بد من هذا العنصر في المعجز ، لكنه يتعارض مع القاصي ،  
ولذا يكون التحدي دائماً عنصراً من عناصر المعجزة ، إذ كثيراً من معجزات الرسول  
خلو من التحدي بالإيمان مثله ، كتجيب الخدع ، وإطعام العدد الكثير ، ونبوءة  
أن انتماص العادة للمعجز هو في حد ذاته أقوى تحدٍ للناس

وعارض القاصي أن يكون وجه الإعجاز صرف الدرس عن القرآن مهما كان  
تفسير هذا لصرف ، لأن الإعجاز حينئذ لا يكون في القرآن نفسه ، وإنما يكون  
في بصرفه عنه ، وأخذ يث عن إعجاز القرآن لا عن معجزة البصرفة

وغير ما أن يشهد بهذه المناسه إلى حفظ ما فيه البعض من أن يقول : بصرفة  
هو نتيجة منطقية لمؤمن بالله على قرآن ، وأنه بسبب ذلك لم يكن إعجازه عندهم  
بلاغته أو نظمه

فمنذ خلق القرآن لا يجمع أن يكون من وجوه إعجازه البلاغه واسطعم العرب ،  
فإذا كان القرآن محدثاً من الله هو الذي أحدثه ، وضروره لإعجازه لا يختلف ،  
نفس على قوله ، رأيه من أن عدداً من المعركة ومنهم القاصي لم يخلو الأحدث

بالصرف كوجه الإعجاز القرآن ، بينما يجد على العكس من ذلك أن كثيراً من  
أهل السنة ومن نادى بقدّم القرآن أخذوا يبدأ البصرفة كالأشعري وخوئي وبني  
حرم وغيرهم

وأخيراً فإن التحدي بالقرآن ما يزال قائماً ، ودواعي معارضه عند الناس ما تزال  
موجودة ، والقرآن يتحدى ناس حتى يوم القيامة ، ولكن أحداً لم يستطع ذلك ولن  
يستطيعه أحد ، إن الناس قد يستطيعون تركيب الجملة واللفظ كما استطاعوا تركيب  
الجملة ، ولكن ليس من بعد عن إعطاء اللفظ والجملة وأخيراً وجه وحيداً سوى لله

### وظيفة الوحي وعلاقته بالعقل :

لفكري الاسلام آراء متعددة حول وظيفة الوحي ، فالأشاعرة وأهل الحديث  
يقولون إنها أساس التكليف ، فلا تثب الأحكام والمعارف والهدى إلا بواسطتها ،  
إذ لا واجب إلا بالوحي ، ولا حسن ولا فحش إلا به

وذهب بعض المعتزلة إلى أن وظيفة الوحي محصر في الكشف عما أنسه بعض  
من أصوب الأمور ، ومبادئها وإثبات القيمة الأخلاقية بعض الأفعال المشكوك في قيمتها ،  
دول إعطاء قيمة حسنة لهذه الأفعال ، إذ أن لكل فعل قيمة أخلاقية ذاتية

وكعادته حارون القاصي أن يوسط ، مذهب إلى أن وضعه الشرع أو بسوء  
بالإضافة إلى التعلل ، تفصيل ما تقرر من جعله في العمل وفسر القاصي ذلك  
بفعله إن وجوب البصحة وفتح المفسدة منقرن في العقل ، لكنه إذا كان لا يستطيع  
أن يحسم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، فإن من مهمة لأهل القدم  
هذا التعريف ، وبشأن ذلك نحاول الأخطاء ، فقد تقرر في عقوب وجوب دفع الضرر  
وجب النفع ، والنظر بين الفعل المناسب لتأمين ما يقرر في العقل

ثم حدد العلاقة بين العقل والهدى على اعتبار أن كل ما يحسن بصرفه العقل أو  
بصرفه فلا وجه لإضافته إلى السمع ، لأن السمع مرد فيه إذ هو مدرك كذا ، وإنما

مصادف إلى ذلك ما لا يعلم لولا السمع<sup>(١)</sup>

وتبدو الضرورة إلى النوبة إذا علمنا أن العقل لا يدل إلا على ما فيه استدلال عقلي معيوم ، فإما ما ليس هذا حده فلا دليل للعقل عليه

يقول القاضي هـ قد ثبت أن هناك أفعالا يكون خبر عنها أقرب إلى فعل الواحات وتجب لتبائع . فالعلم بأفعالها ومصداق لا يتأتى منه الدين العقلي ، وذلك لاختلاف أحوال المكلفين واختلاف الأزمان والأمكنة وشروط الأفعال . ولأن ما هو واجب على مكلف قد يخطر على آخر ، وما يحسن من أحدهم قد يفسح من لآخر . ومعرفة ذلك كله لا تكون إلا بالشرح ، وإلا فكيف تدرك المعصية على أن الصلاة بلا طهره لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى التيسير<sup>(٢)</sup> . وإذا حاولنا أن نحدد وطبيعة السمع من حيث الواجبات التي شررها وبإستطاع إحكامها عما يلي

١ - السمع يؤكده على الواجبات التي وردت في العقول بما نصريق الضرورة أو نصريق سطر والاستدلال كوجوب الطهر في الطريق المؤدي إلى معرفه الله . فإن في القرآن واسنة تأكيداً لهذا المعنى

٢ - به يحصل حمه ما فرزه العقول . وللعقل كشف امادى والقواعد والسمع يعين لأفعال الواحه . فإذا ما تقرر في العقل وجوب شكر المعلم وعادته . فإن السمع هو الذي يدل على أعيان الأفعال التي بها ساعد الناس أو بين شربهم وأوقتها وأماكنها . ولشرح بين الأعيان ، ونفعل بمرر الواحات

٣ - ثم إن السمع هو الذي يدب على كل ما به علاقة بالسمع . لأن لتعب يرد من جهة المكلف . ويجب أن يتصح للمكلف ما قد كلفه ، ولا يكون ذلك إلا بالسمع ودلالته<sup>(٣)</sup>

( )	معنى	١٠
٢	معنى	٥
٣	معنى	٩٢

٤ - ويوجه عدمه لا يدل العقل إلا على ما لولا العلم به ما علم أن السمع صحيح ، أي أن العقل يعلم لفهومات التي تدل على صحة دلالة السمع ، وذلك كعلوم التوحيد والعدل . ولا كان الفرع دالاً على الأصل وهذا لا يجوز

وإذا نظرنا إلى الأصول خمسة سمع على هذه القاعدة . يسين لنا أن أصول أدلة العدل والتوحيد لا تكون إلا بالعقل ، والسمع مؤكده وكشفها . أما الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن منكر وأصول شرائع هي أصولها هي الأدلة السمعية . ويرتب على ذلك أن العقل هو أصل المعرفة ، وأنه الأساس لصحة السمع ، ويجب أن يتقدم عليه . فإما معنى هذا أن العقل مقدم على الشرع في مذهب الناصبي ، لا نفس ذلك . لأن كلا من العقل والسمع من الله ، فمبادئ العقل والعلوم بضرورة ، والحاصر الذي بحث لمكلف على الطهر في طريق معرفة الله ، وبحق لأدلة السمعية واعتقوله ، وجعل بمكلف بحيث يستصع أن يستد منها ، كل ذلك إنما هو من الله تعالى ، لكن بعضها يحصل مباشرة كالعلوم بضرورة والحاصر . وبعضها يحصل بالواسطة كالدلالة بالأدلة الغيبية والسمعية . وعلى هذا فإن مثل هذا القول لا يعد محديداً لقدره الله ، وإنما هو لأمر الطبيعي الذي تسعج معه نظرية التكليف

هذه هي نظرية النوبة التي يقوم عليها لإعلام بالسمع وبسائط الأدلة السمعية . إما أن يكون بالظن والقياس مما يشه البطار الذي يعرف به أدلة العقل والذي عرصه له آت ، أو أن يكون بطريق خاص به هو البحث في الكتاب والسنة والقياس والاحصاء مما يقع تفصيله في كتب أصول الفقه



## الفصل الثاني

البحث الأول : تمهيد في حقيقة المكلف

( الله ) المكلف الحكيم

البحث الثاني : ( العالم )

البحث الثالث : الذات الإلهية

البحث الرابع : الصفات

البحث الخامس : صفات الذات

البحث السادس : صفات الأفعال والمعاني

البحث السابع : صفات النفي ( ما يجب أن ننفيه عن الله )

# البحث الأول تمهيد في حقيقة المكلف أن الله المكلف الحكيم

ذكرنا أن نظرية التكليف تعتمد على وجود مكلف ومكلف . لأن التكليف قولاً وعملاً يتطلب وجود طرفين . ثم أشرنا إلى أن الله يحمس منه تكليف الخلق هو الله . فهو وحده الذي يصح منه التكليف بكونه هو عني خلق الإنسان حياً قادراً متمكناً من فعل ما كلف به . ولأنه قادر عني أن يحريه على فعل ما كلف عما يستحقه ، ولا يستطيع ذلك إلا الله ولا يصح من غيره الإعلام<sup>(١)</sup> والتمكين ومجاره عني أحد بني يستحق بالتكليف<sup>(٢)</sup> وأما ما ورد بين الناس من مكليف بعضهم لبعض فإنما هو عني سبيل سداد المصالح لا على وجه التكليف

ولأن يحمس منه تعالى تكليف الناس لأن التكليف من فعله وكل ما كان من فعل الله فلا ينقص عن الخس لأنه لا يفعل عث ، وأما وجه حسنه مما فيه من تعريض للمكلفين منافع عظيمة لا طريق للوصول إليها إلا بالتكليف

(١) لإعلام بكونه قادراً انفرادي بعبادة الله - ونفس الله - بمعنى جعل مكلف عث يستطيع أن يستقل على ما كلف به ، وليس القصد وجود أدلة لهذا بقدر عمدة مع ثنتين للحي ٢ ٢٨٥

(٢) عني ، ٣٩ ب

وكل تكليف هو حله فهو حسن إذا لم يكن فيه وجه قبح ، ولا يتصور وجود القبح في التكليف ، إذ لو وجد ما فعله تعالى وهو الشرع عن القبح<sup>(١)</sup> .

وقد أورد القاضي عددا من الشروط والواجبات المتعلقة بالتكليف يمكن تجميعها في الترتيب التالية

١ من شروط التكليف أن يكون عالما بحصول الشروط الوجه في التكليف فيحس منه التكليف ، وأن يعلم المكلف اضطراب أو نصب لأدله عما كلفه ، وأن يمكنه بالإقتدار وعده . وأن يفعل به من الألفاظ ما يمكنه من القيام بالتكليف<sup>(٢)</sup>

٢ ومن شروطه أن يكون مرئيا لثواب المكلف وجرائه . وأن يوفقه على من استحقه

٣ ومن أوجهه لله على نفسه تكليف وعده القاضي شرطا ، أن تعرض تكليف لثواب أعظم ، إلا في القاضي ما جمع من إطلاق لفظ الوجوب على الله ، لأن حكمه الأعلى لا يخفى في أنه من الشاهد والعتاب . وإنما يحرم القبول فرض على الله ، لأن فرض تعصبي معبر ، قد لا يجانه عليه ، ولا يصح أن يوجب عليه الشيء من غيره ، فأما ما يرمي بالأمر نفسه فلا وجه للمنع منه . ويخالف عموم الأشعرية في القول

٤ ولم يشهد القاضي أن يكون الله آمرا بالشيء ما هي عن صده . لأن ما هي من تكليف برأيه هي لأعلامه والأحكام . وقد نسب هذا القول هجوما شديدا من الأشعرية<sup>(٣)</sup> . كما أنه لم شرط أن يكون لله مريداً لفعل ما كلف حالاً بعد حال ، أي على ما هو عليه مني ، أنه أولاً أعنى عن تكرار الإرادة من وجود

١ - في حد سحر خلاصتي الرد ٧٧

(٢) من اختلافه في ذلك ما ذهب إليه القاضي ، وهو ما يفرقه وهي بوعاها منه ما جـ . عده . ما جـ عن التكليف . من القبول وجوبه عليه

٣ - صواب الذي ذهب إليه ٢٢ يشهد به القاضي . وهو يكلف عند الحاجة في شأنا . على ما

الفعل . وقصد القاضي أن . من . من جميع بقوله تعالى ، وما شاء من ، لأن الله . بأن الله شاء فعل مكلف في كل حال بشأوه الأخير

٥ . وأخيراً لم يشهد القاضي عدم علم المكلف بأن التكليف تعصبي وأنه متيسر حتى العدم . لأن التكليف قد تحقق بمجرد الإغلاء والإقناع ، والممكن ، ولأن معرفة الله بذلك لا تؤثر على فعل العبد

وقد تعرضت بطريقة التكليف بسبب تلك في تضافات وملاحظات من خصوم الدين سعربوا قبح القاضي بأنه حسن من الله تكليفه من معصية من حله أنه يكفر وتعصبي . وهم القاضي بالاحتمال على هذه الآراء المتفصّل : مواضع مختلفة من كتبه<sup>٤</sup>

ومنكن فليحس ورود القاضي . بأن مثل هذه مسائل في عصبها من . يدرك وجه الحكمة من التكليف وهو الله عند الثواب . بذلك تقسم الناس إلى قسمين ، فمنهم من أخذ بوجود الصانع أصلاً . ومنهم من دعى أن حكمه لا يعمل ذلك ومع استحقاق العبد أصلاً . ومنهم من حسن من الله كل فعل ولو كان قبيحاً . ويختلف هؤلاء في وجه حسن التكليف حاشية . فمنهم من قال بوجه حسن يرجع به على ما دام فعله فهو حسن وأحد آخر تكليفه . ومنهم من حله من حله أنه يؤمن . وهذا قول الأشعرية ومن بعدهم . وقد سبق إليه إمام التكليف الكبر لطف واعتدال في المكلف

بكن القاضي ومعناه البصر عموم لا يفرق هذه الآراء . ومن شأن وجه حكمة ما في تكليف هؤلاء جميعاً المؤمنين والكافرين . ولا يفتدح حال المؤمنين عن حال الكافرين إلا في أن أحدهما قد علم من حاشية أنه حار ، كيف فيستمع به . وأن الآخر بخلاف ذلك . وهذا لا يؤثر في وجه الاحتياط . بل لا يطبق

(١) لا يرمي من . حكمه على هذا حاله . من حله . أو حله . وهو من .

مجموعه جـ

(٢) - جـ لأمره صيغة قاضي حيد ٢ ٢٤٢ . على

بين علمه وإرادته لإيمان مؤمن أو كرهته لكثير الكافر والغرض هنا لم يخص  
سبب التكليف وإنما حصل الكفر من حتمية المكلف ، والا كان انقل والجوهر  
وكن قوى الإنسان سدا للمصرة ، فالدني سبب حلاك المكلف كرهه وليس نفس  
التكليف ، لأن التكليف لم يرد عن كونه ممكناً من شئ الذي هو الثواب . ومن  
الكفر الذي يصير سبباً لملاكمة ، ولا اختصاص في ممكن بأحد ، وإنما  
الاستحصاء بالإرادة والاختيار وهذا من المكلف

وقد تعرض عن ذلك أن يقال هل عبي على الله بمائة من نعم أنه كافر ؟  
إن يقال لا بالأصح وهم أكثر العداديه يعتمدون ذلك أما المصربه فقد أنكروا  
هذا القول لأنهم لا يعتمدون وجوب لأصلح على الله ، وأما (بوعبي) على الله  
أن يجب من هذا حاله أو ينعه

وهذا سؤال آخر هو هل يصح منه معنى ردة شهوة المكلف إذا علم أن  
هذه الردة سيؤدي إلى مشقة + احتلف المعتبر في هل يعد هذا من باب التمكن  
والمحس ؟ ثم هو من قبل المستعدة فيصح وقد . له أو هاشم والخاصي من باب  
التمكن ثم يظه أن ردة الثواب في حاله ردة الشهوة . وأما ردة أو عبي من قبل  
مستعدة فهم غيره

ثم عبي أن نعم العنوم التي ستقر عبيها التكليف حمة ، والعنوم التي عبي  
عبي معرفتها بالنسبة إلى شغل المكلف حكيم . إن حملته هذه عنوم أربعة هي  
العلم بالمكلف وبوحده . والعلم بعداه وحكمه . وحي وجب هذه العلماء  
وجوب العلم بالثواب بالعقاب . وسبب هذا لأخبر أنه من اللطف في تكليف  
المرء ثم عبي لأفعل التي كسبها للمرء فعلاً أو ترك لأفعل لمطلوبة . المكلف

إن نعم بالله وبوحده وعنده يسوق سائر لأنواع لأنه الأصل فيها . وأما عن  
تعلق عنوم العبي والتوجه ببعضها حسب نظره ليتكسب . فرب أن ما يجب أن  
يعلمه هو كونه تعالى قادراً يستطيع أن يوصل الثواب والعقاب إلى المستحق . ثم أن  
يعلم كونه عبي لأن العلم باستحقاق كل مكلف ضروري لإيقينه به . ثم نعم

بكونه حياً حتى يعلم أنه عبي عن ترك الثواب والعقاب . ثم نعم بكونه سميعاً  
بصيراً وإلا حازت عليه الآفات فمبعت قدرته وجورت عنه العجز ، هذا بالإضافة  
إلى أن هذا مع العلم بكونه قديماً ، ثم نعم بكونه موجود وهو ضروري معرفته  
قديماً والحاجة إلى معرفة أنه قديم يثبت أنه عالم بدينه وفادته . ثم كونه  
مبدرك فلا يصح كمرده لأنه يتعلق بكونه حياً . وأما الصفة بذاتية أو الصفة  
الأخص التي يقول بها القاصي عجا يا أما هاشم فلا دخل لنا باستحقاق الثواب  
والعقاب . ولا ضرورة بالثاني معرفتها من المكلف . وأما وجوب معرفة صفات  
الشيء وذلك حتى تمتع مشابته للمحدثات وإلا حار العجز والحاجة عبي فمبعت  
قدرته على إيصال الثواب والعقاب لمستحقيه

وترتب علوم لعبي على معرفة الله تعالى . وهي ضرورية قبل العلم باستحقاق  
الثواب والعقاب . لأنها لا نعم صحة إثباته الله وعونه إلا بد . عبي أنه لا عمل  
التمسح ولا عمل لا واجب

وهكذا سظم جميع عوثر بعدد والتوحيد حسب نظره التكليف مستحقة  
مع تعرض منه . وهو التعريض للثواب والتمسح

أما انطريق إلى عصيل ما يرمز للمكلف من عنوم العبي وبوجود  
بصر والاستدلال دون سواه . مع ملاحظة أن الله نعم حمة ، بضرورة وبعبارة  
الاستدلال . ذلك لأن كلاً ما يدرش ضرورة وجود مؤثر أو محدث للمحدث ،  
ويؤثر الخلاف في حصة هذا المؤثر وتفصله . هل هو علة بوحده أم هو مع  
نورا . أو حمة . وهذا هو الذي لا بد لتخصيصه وتوصيحه من النظر

بعد أن المعرفة بالله وكونه واحداً يعتمد على مقدمات ، هي معرفة نعم تامة  
من جوهر وأعراض . إذ لأدنه على ثبوته لا تتم ، لا . علم بهذه الآ  
لأنه تعتمد على أفعال الله ، وهي تتعلق بمادة ضرورية يعرفها كل عاقل وهي أن  
لعمله فاعل ومحدث . والعلم هو فعل الله . وسلك قدم القاصي معرفة

وقد حاول في هذا الفصل أن يجمع بين عنوم العبي والتوحيد . ومن أحسن ما

أدرجنا في علوم التوحيد بحوث صفات الأفعوان إلى جانب صفات الذات على اعتبار أن علوم التوحيد إذ كانت تعمق مدائقه تعالى فإن علوم الهدى تتعلم أفعوانه.

على هذا فقد جاءت بحوث رئيسية لهذا الفصل على النحو التالي :

(١) العلم

(٢) ذات الله أو المكلف

(٣) صفات المكلف الحكيم

## لبحث الثاني العلم

تختلف طريقة الكلاميين عن طريقة الفلاسفة في دراستهم لله والعالم . فقد بحث الكلاميون في طبيعيات من حيث تدل على النفع ، سيما نظر الفلاسفة فيها على أنها كائن موجود . وتناوب الكلاميون الإلهاد من حيث يدور الموجود على الموجود . فيما نظر الفلاسفة في الوجود المطلق وما يقصده بـ "الله" والذات كـ "ب" داسة مدعزة عموماً للعلم الطبيعي من خلال أدلتهم على ثبوت الله

وقد سب بعض مفكري الإسلام إلى لدلالي أنه أول من وضع المقدمات لعقيدته لعدم الكلام . كـثبات الجوهر النمر والخلاء والنهوض بأن نهوض لا يقوم له نهوض . إلى آخر هذه البحوث<sup>(١)</sup>

لكن الواقع يشير إلى أن لمعزله كانوا أسبق في وضع هذه البحوث ، فقد سب القاضي ذلك لأي دلائل العلم وتأمله هو مع شيء من التطيم والقصير . فجعل بحوث الطبيعة ممدمة لأوب التوحيد من حيث أنها ته على وجود الله . على أنها ممدمة وكل بحوث بحاجة إلى دلائل

١ - مقدمة جلد ٣ - ٤٨

(٢) - ج ٣ - ٤ - ٧

وكعادتهم ، اختلف رجال المعتزلة في نظرتهم إلى العالم ، لكن آراءهم في هذا الموضوع لم تختلف كثيراً عن آراء سائر مفكري الاسلام ، وكان يجمع بينهم عدد من المبادئ أهمها ، الاعتقاد بأن العالم وجد من قبل الله بأجل ، وإن الله خلقه من العدم . وإن العالم لما كان محدثاً فهو متناه ، ولذلك فإن معظمهم بنظرية الحزم الذي لا يتجرأ أو الجوهر المفرد التي تبدو أهميتها ليس في الاستدلال بها على الفاعل وهو الله محسب ، وأما لأنها من الأدلة على حدوث العالم أبصاً . وهكذا فالمسألة الطيبة تتلخص عند القاضي بالعبارة التالية : الله قديم وحائق للعالم ، والعالم محدث مخلوق من العدم ، وسنبحث فيما يلي تفصيل هذا الرأي

إن في العالم ينقسم إلى قسمين كبيرين

١ - الموجودات

٢ - المعدومات

والموجودات نوعان : أ - ما لا أول له ، ولا تنصف هذه الصفة على الحقيقة لا الله الذي لا يجمع بينه وبين الموجودات شيء إلا الوجود لتمييزه بالقدم . ب - ما يكون حاصلاً عن أول وهي المحدثات

والمحدثات كذلك على نوعين ١ - الجوهر ، وهي كل ما يتميز عن وجوده ويكون منفردة أو محتمة في أحسام ٢ - والأعراض وهي الموجودات التي لا تتميز عن الوجود ، أو هي التي تعرض في الوجود ولا تلت كما نثبت الجواهر (١)

ونيث نظرة سريعة على كل من الجوهر والأعراض

**الجواهر :** الجوهر في اللغة أصل الشيء ، يقال جوهر هذا الشراب طيب ،

(١) ذهب أبو القاسم إلى أن في الأعراض تماثلاً ومختلفاً وحكي عن عدد في الأعراض ما لا حد لها ، على أساس أن صفات مخالفة لمخالفة وهو عرض والمرض لا يخلو عرض ، وقد علق القاضي بأن هذا عند أبيه ٤ ١٢١ و

أي أصله الذي أحاط به

وقد عرّفه القاضي بأنه مائه غير عند الوجود ، ويقصد بالتحجير ما يختص بحال لكونه عليها يتعاطى بالانضمام غيره إليه ويشع قدر من المكان (١)

ويختص الجوهر بصفات أربعة هي ، الجوهرية والتحجير والوجود والكيونة في جهة ما ، واختصاصه بصفة الجوهرية لذاته فقط ، أما تحجيره فمن مقتضى صفة ذاته ، وجوهره يكون بالحدوث وهو من الله . وكونه كائناً في جهة يعتمد على كونه متحجراً ، وعني عن الإشارة أن هذه الصفات تختص بها آحاد الجواهر أي الجواهر قبل اجتماعها مشكلة لأجسام لأنها حينئذ تسحق صفات أخرى غيرها كالحياة وسواها

إن التحجير شرط أساسي في إثبات الجوهر مخالفة أصحاب المذهب بقولهم بإمكان تحرد المادة عن صورة . ولذلك لم يجر القاضي أن تكون هذه الصفة عارضة عليه بالوجود والتحجير هو الذي يوجب الخفاء وما ترتب عنها من أعراض وأكوان مختلفة ، كالاتحاد والافتراق والحركة والنسب . وجود أن جوهر من جميع ما يصبح أن يوجد فيه من نون وضعه وأخيه إلا أنه يستحيل أن يوجد عارياً عن الكون لأنه لا محور وجوده غير محجور ولا يكون متحجراً إلا بالكون (٢)

وإذا تساءلنا عن الذي يدرك من الجوهر وكيف يدرك وجدنا ثلاثة آراء أحدها يقول بأن الجوهر نفسه لا يدرك وإنما تدرك أعراضه وهذا هو المذهب الثاني . والآخر يرى أن الجوهر هو المدركة والأعراض لا تدرك وهو رأي الكلاية . أما القاضي وأبو هاشم ومن وافقهما كرس متوابعه فقد أنكروا أن تدرك الجوهر إلا مع

(١) نظر التذكرة لابن مويه ٦ ب ، وقد سطر آده في حق العالم من هذا الكتاب صبيح أجره يعني لا أول ، وكونها مختصرة في تحقيق الأصول

(٢) الكون هو ما يوجب كون جوهر كائناً في جهة ، وبما يختلف عليه ، فمن بعض عقاب حيد وهو حركة ذات وحد عيب منه فهو سكون . ويتجلى بأن شيئاً فهو كون وهو وجود في سطر حال حدوثه ، فإن حصل تحجب هذا فهو آخر يسمى بخورة . يعني كرس من بعض مذهب وهو عند التذكرة لابن مويه ٦ ب

لأعراض. وقد اشترطوا لإدراك الجوهر احتياج حاستين لا خاصة واحدة

الخبر الذي لا يتجرأ<sup>١</sup> ، هذا الجوهر يتحجر بوجود الكائن في جهده ، هو العنصر الأول في تكوين لأحسام وهو الحد الذي ينفذ عنه تحرُّوها . وهو من سميته الكلاميون ، اسم جوهر لحد ، فانقاضي يأخذ برأي أغلب الكلاميين والمعه به بوجود خبره الذي لا يتجرأ ، وهذا ما يدعونا إلى استعراض سريع لمعنى هذه بظرفه وفهمتها في تاريخ الفكر الإسلامي

عكساً أن يحدد رأي لاسلاميين في خبره الذي لا يتجرأ في الانتخاضات بديه .

١ - خبره الذي لا يتجرأ جسم . وهو يكتسب الأعراض ، ويعبرى هذا الرأي للحد الحلي . فالجوهر بموجب هذا الرأي جسم صلب<sup>٢</sup>

٢ - ذهب أبو الطيب وهو أبو الفاضل ، خبره من مسلمين إلى عدم إطلاق أي صفة على خبره

ويستخلص رأيه في الجوهر أن الله بقدر على أن يفرق الجسم ويظل كل ما فيه من الاحتياج حتى يصير جزءاً لا يتجرأ . وليس للجزء جسم ولا مساحة ولكنه يقبل الاحتياج والمعرفة بغيره ، ويصبح عنده الحركة والسكون والأكواب بجمه ويسره والانهيار ومماسه منه من أمثاله ليكون جسم . ولا يجوز عليه اللون والطعم وبخاه والقاربه فكل هذه من صفات لأحسام . والجوهر القوي عنده مثابة النقطة الهندسية التي هي أساس الحصر الرياضي

وقد كان يمثل هذا القوي في الأجزاء عدد من فلاسفة الهند واثون . كدعوقريفس وبوسينيوس وألفور . مع بعض اختلافات التي ستعرض لها فيما بعد

٣ - واعتبره به بعضهم بعض الصفات . ومن هؤلاء أبو علي الحنائي ، فهو يرى أن خبره الذي لا يتجرأ ليس جسم ولا مساحة ولا حجماً . ولكن

تجوز عليه الحركة والسكون والأكواب والمماسية والطعم والرائحة . ولا يجوز عليه الطول والسمك والنعيم والحياة والهدوء . وقد أخذ القاضي بهند الرضي وأصوب إنه القوي تجوز انفراد الجوهر بوجوده عن الجسم وصحة وصفه بالتحيز لأن بصفته هي التي يصحح به إمكان الأكواب . كما أن جوهر في ذاته بديهياً ورؤية أي حاستين كما ذكرنا آنفاً . إلا أنه يستحيل على جوهر القوي منه المحصورة التي تنهي له كونه بها . لأن ذلك لا يتم لا بتثنية مع خبره الأخرى<sup>٣</sup> ومن صفات الجوهر عنده النقاء كثر من وصف واحد على عكس لأعراض التي لا تنقضي وقتاً<sup>٤</sup> . ونذكر بعض صراحته بقرآن خبره وعبره محدود شيء معلوم ومحمّل في الأذهان . ومن هذا برأي عدد من مبيدات<sup>٥</sup>

٥ - وأخيراً فقد منع بعض مفكري الإسلام عن القوي خبره الذي لا يتجرأ ، ومن هؤلاء سبطام من المعبرين عن حرم من الحضرة . وكل من حسن القول من الأوائل على حد تعبير ابن حزم<sup>٦</sup> فمن أي المقدم أنه لا خبره مع صغر لا ويختص بتحرُّو أنما بالماهية . فليس في هذه جزء لا يتجرأ ومن جزء انقسم إليه فهو جسم أيضاً<sup>٧</sup> . وعلى هذا رأي عدد من فلاسفة الهند كآرسطو وبرميس ورييوس والروافين<sup>٨</sup> . ونسب هذا نسب الشهير سيني (في النظام موافقة الفلاسفة<sup>٩</sup> . وقد حاول القاضي أن يفسس المقدم بديهياً بكونه بانقسام الأجزاء إلى ما لا ماهية تتفق مع البظرة بعدمه عند التكلم في عدم الانقسام الذي اقترحه القدم على أنه انقسام بغيره لا بانقسام . كل قاضي عدد فذكر أن ذلك لا بد أن يؤدي أخيراً إلى القوي ، لانقسام بانقسام ما دم عد أقور

(١) لمقدار ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦

ويمكن وجود آخره بلا نهاية . وما يتصور إمكانه أن يوجد <sup>(١)</sup> .

**أهمية القول باخوهر الفرد وأسبابه** . كان نظرية خرم الذي لا تتحرأ أهمية كبيرة عند مفكري الإسلام إذ لم يقتصر عناؤها على جمهور المعتزلة . وإذ تنقها الأشعري ورسم لها حدودها مع من تبعه من الأشاعرة وغيرهم من الكلاميين . فمما كانت لهذه الأهمية عند هؤلاء جميعاً

١ - كان الخلاف يحول أن نحل - مشكلة التعبير والثبات في العالم ، وتفسير كيفية ربطه بالعلم مع غيره حسب تقواين والأدسب التي حتى عندها <sup>(٢)</sup> . وفرض أن العلم يتكون من هذه الدرر السطحة التي سجل فيها جميع موجودات والتي تتحرك شتمعة فحدث يكون . وتنفصل عن بعضها فحدث الفساد . وبرهان حررتها . ومكان هو خلق هذه الدرر المنفصلة <sup>(٣)</sup> .

فمن في العلم إلا الله وهذه الجواهر التي تتحرك في الخلاء موجودة فيه ، وكل ما تره من كائنات ليس إلا أعرض أو أحوالاً دته تعرض لهذه الجواهر ، وكل ما يحدث من تغير هو أعرض لها . والله هو الذي أوجد الحركة واستكون فيها <sup>(٤)</sup> لا تتحرك به .

ولم تحر نظرية في تحديد موافقة غاصبي القصة

٢ - تفسير حدوث نعم ، وبالتالي ثبات وجود المحدث ، وقد كانت لأجسام من آخره لا تتحرأ . وكانت هذه الأجزاء لا تتحرك عن أعرض معينة هي حادثه نص . فكل جسم لا بد أن يكون حادثاً لأنه لا يستقر ولا يملك عي . ومن القواعد المقررة عند الكلاميين أن ما لا يسبق لحدوث ولا يحلو عنه فهو حادث مشه . ويمكن نوصو في هذه نتيجة من وجه آخر ، إذ ما من الأجسام تتألف

١ - ما ذكره

٢ - ما ذكره الشيخ

(٣) - ما ذكره الشيخ

١

من آخره لا تتحرأ فهي محدودة . والمحدود ممكن . والممكن لا بد له من واجب يؤثر في وجوده . وقد كان هذا مدركاً بين الأشاعرة والمعتزلة

ومع أن القاضي يعتمد على هذه الطريقة لإثبات الله إلا أنه لا يعتبر هي آخره موجباً لعدم معرفه الخلق . والله الذي يلزم عنه هو لقول قدم الأجسام ومن ثم نعم . من حيث أن اللاشاهي لا يصح وجوده . فكيف يعتقد حدوثه ثم يعتقد أنه بلا نهاية

٣ - تفسير عدم الله وقدرته . ما كان عدم الله محظاً لكل المعلومات فإن هذا موجب أن تكون آخره نعم والأجسام مساهية . وكذلك القول في قدرته . فما دام الله هو الذي ألقى آخره جسم فيه يندر على شريقها حتى لا يكون بينها شيء من تأليف لكن بعض الكلاميين لم يوافقوا على شطر الأول من هذه التصير . وهو تناهي لأجزاء والأجسام لأنه قد يؤدي من جهة أخرى إلى شبهة أن يكون علم الله محدود

٤ - تأكيد هذه الأجسام وعاداتها . وما يرب عني من بعد حساني وهذه رأي عامة مفكري الإسلام لا رباطه بعقدته بعد وأجزاء . ولا صحة ما شنع به من ترويدي على الحفظ وألكره القاضي والمعتزلة . وقد ذه العالم يكون من أجزاء لا تتحرأ معلومة من الله تدواتها فيه يمكن عاداتها . كما كان

٥ - حاجة العالم إلى خلق للتحديد وإنمايه بسمعه . وقد يكون هذه الصكرة أوضح عند متأخري الأشاعرة . وملخص هذا رأي أن لأجسام والأعرض القائمة بها والحركة والزمان . كل ذلك تألف من أجزاء لا تتحرأ متمائة لا تختلف إلا بأعرضها . هذه الأجزاء تتحرك في خلاء يمكن اخوهر من لا اجتماع والتفرق بسبب سبحانه بدخل لأجسام . وما كان لأجسام والأجزاء شتم على أعراض لا تتحرك عنها . وكانت الأعراض لا يبقى سوى وقت واحد . فإن الله يخلق الأعراض

١ - ما ذكره الشيخ



في كل وقت ، بد كتاب الجوهر لا تخلق مفردة عن لأعرض فكأن الجوهر  
 مخلوق في كل وقت . وهكذا فإن الكون مجموعته من الجوهر بأعراضها والله هو  
 الذي يملك هذا الكون في مجموعته وأجزائه وهو الذي يخلق جوهر بأعراضها خلقاً  
 مستمراً في كل آن<sup>(١)</sup> وهذه الطريقة تنهدم نظرية أرسطو بقوله المادة تقدم المحرك  
 الأول ، بيد أن هذه النظرية إذا عطاقت مع آراء معتزلة عدد الذين يعترفون  
 بالجواهر إلا بمعنى نحدد خلقها من الله . فإنها لا تتطابق تماماً مع أي الفاصي في  
 نقد الجواهر أكثر من وقت واحد .

**مصدر هذه النظرية** في تحديد مصدر هذه النظرية آراء متعددة فقد ذكر  
 بعضهم أنها اقتصرت من لودن ، ورغم البعض أنها هدية لأصل . وول آخر  
 إلى اعتبارها فكرة خاصة باسمين

والذين يدعون هذه النظرية إلى فلاسفة الوجود كانوا على رأيين ذهب أكثرهم  
 إلى أنها مستمدة من آراء ديونيسيوس وديموقريطس وبيقورس<sup>٢</sup> . ومن هؤلاء سبتيلا  
 ومونك وذهب ديونر إلى أن نظرية الكلاميين أقرب إلى قول نكساعوس من  
 منها إلى آراء ديموقريطس والنطيعيين<sup>(٣)</sup>

أما ابن كزور بنس ومن هذه هو بن . فقد زعم أن مصدر هذه النظرية في  
 المذهب الدرري عند اليهود . على حسب أن المعتزلة واليهود يعتبرون معدوم شيئاً  
 وأن كلام الله تعالى أعطى الجوهر بغير أوصافاً متشابهة

والواقع أن النظرية الإسلامية قد كانت شبهة من بعض الوجوه نظريات مثله

إلى غيرها من الفلسفات إلا أن جوهرها مختلف . فهي تعتبر منسب الوجودية  
 بأن هذه تعتقد آتية محكم في العالم ومصدر السر . بينما هي عند  
 المفكرين للإسلام سببه من مذهب روحي يؤمن بأن كل ما في العالم من وجود  
 وحركة وهذه لا يتم إلا بردد شية ثم إن الجواهر عند الكلاميين يوحد في زمان وتنتهي  
 في زمان ، وإلزام حدث وهي حادثة ، بينما هي عند ديموقريطس وغيره أرلية نقية .  
 أصعب ذلك أن جزء عند أغلب الفائلين به من لاسلاميين لا يوجد في الطبيعة  
 مفرداً كما هو أي ديموقريطس . وبن هو متحقق في الأحكام كما أن  
 النظرية لاسلامية تختلف عن مثيلتها الهدية التي عثلتها مذهب خينا هدي .  
 لارتداد وجود جوهر عند مسلمين دائم بقدره الالهية لأنه فرع عنها . فبدم الله  
 قادر على كل شيء فهو قادر على تفريق جسم إلى مقدار لا تألف فيه ولا  
 اجتماع

وبل المفكرين من المعتزلة وحدوا أنفسهم أمام عدة نظريات في تحليل العالم .  
 ولعنهم عرو شتاً عن النظريتين الوجودية والهدية . فأخذوا من هذا أو هناك آراء  
 منفرقة . لا أنهم لم يقتبسوها منها فكرياً كما لا يكون مذهب خاص بهم  
 حتافوه فيه في بعض التفاصيل وتفصروا على سبيل عام<sup>١</sup> . يؤكد ذلك ما ذكره من  
 منه . نقلاً عن أبي هاشم والقاضي أشياء حديثه عن جزء بحد ، إذ أنه لم يشر إلى  
 الفلسفة الهدية . ولا إلى ديموقريطس أو مذهب الدرريين . وإنما أشار إلى مشابهة  
 الجزء بقول فيفيس بأن النقطة لا جزء لها . وروى عن أرسطو أنه أشار إلى أن  
 الجسم ينقسم صولاً ولا ينقسم عرضاً لأنه مجموعته فقط . وأن السطح ينقسم في  
 جهتين ، والجسم في اتجاهات ثلاثة كما ذكر أنه حكى عنه وعن غيره أن الخط  
 له بعد واحد وانسطح به بعد . والجسم له ثلاثة أبعاد ، وكل هذا يعتمد على  
 القبول بأن انقسامه جزء لا يحرراً ، وقد علق أبو هاشم على ذلك بقوله إن هذه الموافقة  
 تقوله في جزء . وإلا فهو لم يقف على حدة بحيث أن يكون الخط وانسطح كجسم

(١) د بور ٨٧ ومعه مذهب الدرر للاندو . بنس

(٢) وكان لاوود يقول أن الشيء متغيراً من حيث هو لا من حيث هو . فبذلك يذهب إلى  
 بديهة من الباطن حديق وينقسم عند الدرر جزء بحد . فبذلك يذهب إلى  
 سبتيلا حتى أن يرى أن سبتيلا يذهب إلى أن الجوهر لا يخلق من غير مادة

(٣) بن السبتيلا

(١) د بور ٨٧ ومعه مذهب الدرر للاندو . بنس

في أن لها أبعادا ثلاثية ، ولم يشك بين بعض وبعض (١)

**الأجسام** الكلام على الأجسام متعلق بصفة الجوهر الفرد ، لأن الجسم عند أغلب الكلاميين والمعتزلة مؤلف من هذه خواهر

و يمكن تحديد الجسم بأنه أصغر جزء طبيعي له خواص وصفات معينة . على اعتبار أن الجوهر أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية للمادة يدخل في تكوين الأجسام (٢)

وستطرح أ عدد آء لاسلاميين في الأجسام على النحو التالي (٣)

١ منهم من جعل جزء الواحد جسما فسوى بينه وبين الجوهر الفرد ، وقال بأن الجزء حامل للأعراض . وهذا أي التصحي وجماعة من برافض . وعلى هذا الأساس وضعوا الله بأنه جسم وسحقوا من القضي لفظ المحسنة

٢ وذهب بعض المعتزلة إلى أن الأجسام أعراض . ومن هؤلاء النظام وصير . من عمرو وحفص الفرد بأجزاء جسمه . وإياه التصحي عن معمر أيضا وقد علق القاضي على ذلك بقوله « أن أي البقاء مع حصته مستحجم حركته في لأعراض أنها أجسام طبيعية . فلم يصح عنده من الأعراض إلا الحركة » وقد وافقه هشام بن حكيم في كون بعض لأعراض أجساما كالألوان والطعوم والبرق . ثم صرح وحفص ومعمر فإن ما عر وه من أن الأجسام خضع لأعراض لا يصح إلا إذا أخذوا برأي النظام أنها أجسام . لذلك فقد نقض القاضي رأيهم في أنه لا يصح « نقض » بأن الأجسام أعراض مجمعة إلا إذا كانت لأعراض محددة . صح أن يستعظم ويتجبر . وكل هذا لا يجوز على الأعراض وفي محاولة من القاضي لانتفاء العذر طم من هذا النقض فإن عليهم قصدوا تقوم لأعراض تلك التي تصح عنها البقاء عندهم كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة . دون لاكوان كالأجسام ولا تفرق

(١) التذكرة ٨

(٢) مرجع السابق ٦

(٣) مقالات لأشعري ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤

الأعراس العرس لغة ما يقل لبنه ، وده سمي السحاب عارصا . وحدده القاصي اصطلاحاً بأنه ما يعرض في الوجود ولا يجب له س الثبوت للجواهر ، أو نأته ما لا يشعل حيزاً عند حدوثه<sup>(٢)</sup> ، وهكذا فإن أهم ما تتميز به الأعراس عن الجواهر هو النجس والنداء

١ أُنشِئَ جُمْهُورٌ مُعْرِضٌ وَالْأُيُودُ

٣ قال الطومار: الألوان أحسام لطيفة . ولم يثبت إلا حركة عرسا على ما هو مفهوم عند العموم . وعلى ذلك فإنه لم يثبت العرض إلا أنه الجسم نفسه أو جزء منه . فوجد جميع الأعراض سوى الحركة إلى الأجسام<sup>(٣)</sup>

٤ وذهب مناجرو اليهودية إلى أبي فاما أبو هاشم والقاضي ومن  
سبعهما فقد أُلحِقا لأعرص على أنها معن بوجوب حصول خواهر علي صلوات

[illegible]

(المصادر و مراجع) : ١- محمد باقر باقری ، ٢٠٠٦ ، الفصل فی شرح م ٣٨ ٣٩

(٢١) معني " ٦٩  
(٢٢) في هذه حكمة بمرآة وقد حور هو وقت ا بحت مني لأعراض أثرًا من فسهه الود قيس  
ك حاور هو ين ر جمعه من ت التفسد خديده فيل و توبه أي لأحر أب حطام عايش  
ي يقف دوك ب له صاب مع عود السميه وقد خذ عن جولة فكرهم أب اليوم مسجول  
معي في ب حور يد الكوا تة الطيعة بيا توبه و جده ١٩ ٨ واليه دور ٢ ٦  
ر ٦ ٨

$$A \quad 4^3 = 64$$

154

والذين أسوا الأعراس ميروا بينها وبين الخواهر ثمانية وأصحاء ، فالخواهر تحب  
والأعراس لا تحب ، والخواهر تقي والأعراس لا تقي ، والخواهر لا تحل في  
عبرها ، ولا تحل في الأعراس

وأكثر الأعراس نرد في كتابات القاضي الأفعال بأبوعها لمختلفة والأشكال  
تعدد أن أفعال انعقاد وأفعال الله أعراس لأنها لا تنهى ولاها في غير مستمر  
أما لأشكال فهي حركة والسكون ، والاجتماع والافتراق والسكون مطلق " .  
وعما أن القاضي من الذين يثبتون الأعراس معاني . فقد عرف الحركة بأ-  
المعنى الذي يوجب انتقال المتخبر بها من جهة إلى جهة . وعرف السكون بأنه  
المعنى الذي يثبت به المتخبر في جهة وقتين فصاعدا ، والاجتماع بأنه الكون في  
محددين على سبيل التفرد ، والافتراق بأنه الكون في محدين على التعدد ، والسكون  
مطلق بأنه ما ثبت للموجود عند وجوده

وقد اختلف المعتزلة في حريفة إثبات الأعراض ، فكان لأبي هاشم أنها  
در مره إليها تثبت بالاضطرار وواقعه في قوله هذا أنو حسن الصري ومدرسته  
يعمل ذلك بأن أحدا لا يشك في حصول أجسام في العالم في عباداء بعضها وأن  
بعضها متحرك وبعضها ساكن . وقد مره أخرى إن الأعراض لا تعرف إلا  
بسدالها أم القاضي فقد ذهب إلى أن في الأعراض ما يعرف ضرورة هو .  
بعضه من تصرفات أو بصرفات غيرها من الأحياء مما يشاهده . أما ما يقع في اتحاد

(١) طبعه العاصي ٥٨، ص ٢٧، العناوين للمصنفين.

(٧) محيط ١ ١ ١ واقفاة للملاهي ١ ب

من الأعراض ، وما يتجدد منها في السماء والأرض . فإنه يعرف بدلالة<sup>(١)</sup>

والأعراض على أحسن مير القاصي بينها على أسس مختلفة

١ - الأعراض من حيث المحل وهي نوعان

أ - ما محل في محلين وهذا لا يكون إلا في تثنية أي في التثنية جسمين أو جوهرين

٢ - ما محل في محل واحد وهو نوعان ، فمنه ما يخص جملة كالتشويه والفساد والاعتقاد . ومنه ما يكون في جزء منها كاللذات والسكران والاعتماد ونصوت

ب - الأعراض من حيث القاء وعنده الحركات لا تنفي على قوت أي الحس والقاصي أن يكون والطعوم والأريج والحياة والقدرة وحرره وبرودة والوطونة والسوسة والأكواب والتأليف هياكله

ج - الأعراض من حيث كونه علة مير القاصي بين ما يكون عنه لغيره من الأعراض وبين ما لا يكون . ومعنى أن تعرض عنه لغيره أنه يوجب به صفة ، وهذا كالأكواب فيما يخص المحال وكالمعاني التي ترجع إلى الجملة

د - أصل الأعراض اختلف المعترلة من حيث قدرته على الأعراض أو قدرته لله عليها

ومن أشهر أقوالهم ما ذهب إليه معمر من أن الله لم يخلق إلا الأجسام ، أما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام ، إن طبعاً كما يحدث الإحراق من النار وحرره من الشمس ، أو احتراقاً كحركة من الحيوان والسكران والاحتراق ، ويظهر أن معمر أقام هذا الفصل تزييه لله عن مكان ، لأن المكان يستلزم لتحرك والسكران . والله متره عنهم . فلو أنه قدر على حركة والسكران لانصف بها

(١) صحيح ١ - ١ ، والعائق لملاحي ١ ب

بكن فعل حركة في الأشياء لا يستلزم أن يكون لها فعل متحركاً . وقد رد القاصي عن معمر مسأ أن الله تعالى لا يخلق بالاعتماد أي بالاستناد على شيء . وإعاض حلقه بالاختراع والمباشرة ، ومن هنا حار منه القدرة على الأعراض . وحق أن الله بعض الأعراض جميعاً بالاختراع . باستثناء أفعال العباد

وعلى أساس هذا القول مير أن الحس بين نوعين من الأعراض ١ - ما لا يقع تحب مقولتها وهو من مقدور الله . وهي الألبان والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة والوطونة والسوسة والشهوة والنعمة ٢ - ما يدخل تحب مقدور وهي أفعال . سواء كانت أفعال الجوارح أو أفعال نصوت ومن أفعال الجوارح التأليفات والاعتمادات والأصوات والأكواب ، ومن أفعال نصوت الاعتقادات والآراء والكلمات والنظريات والآثار

وأخيراً هل تستحيل الأعراض أحداً ما والأجسام أعراض . م يبحث القاصي هذا الموضوع ويظهر أنه نفي هذا التحول . وإن عني الأمر متروك دائماً للقدرة الأخيرة فالمعترلة تقوى بنظم ثابت يقوم على غير كل من الجواهر والأجسام على الأعراض وثبات صفات كل منهما . وعلى عدم الله بالمحسوسات عندما أرك كما هي عليه ويشير كثير نادر إلى أنه يستحيل مثل هذا التحول بتسعين سبب طبيعي المنعوق بحقيقة الجواهر والأعراض . وأثبت المتأخرون المنعوق بعلم الله بالأشياء على ما هي<sup>(٢)</sup> لكن لو تصور حصول مثل هذا التحول ، فإن هذا لا عني حدوث تبدل في علمه تعالى ، بل يكون لتحويل الحاصل هو ما تم في علمه تعالى منذ الأزل

المعلوم لم تختلف آراء المعترلة عن آراء منائر معكري لاسلام من حيث تفسير المعلومات إلى موجودات ومعدومات . لا أنهم احتفوا عنهم كثيراً في حذب معنى وجود المعلوم . ولم تقل خلاف المعترلة مما سبهم حول هذا الموضوع عن اختلافهم مع الآخرين

(٢) المردود . مير مع الدية



واين تسمية والعدد دي (١) .

لكن المنتسج لسحوث القاصي يجد أنه يهجم أصحاب الهيول ووقوعهم بعدم العلم في أكثر من موضع . ولذا فالأقرب إلى انصواب أن نعترله نحو هذه الفكرة من مطلقات أخرى تختلف عن المطلقات الفلسفية ، فقد تناوبوها على وجه الخصوص من خلال دراساتهم لكيفية خلق الله للأشياء على اعتبار أن الله يخلقها من العدم . ومن هنا كان ارتباطهم بالمعنى الحرفي للعدم الذي يشير إلى وجود في خارج وليس إلى مجرد وجود ذهني

حدوث العالم إن العالم عدد الكثرة العالمية من معكري الاسلام وخاصة المتكلمين منهم . يحدث لا قديم ، لأنه إذا كان قد نما فقد انتهت قدره الإلهية في خلقه وإيجاده . فالاصفة إلى معصية هذا القدم مبدأ آخر وهو أنه لا يجوز إثبات قديم مع الله ، وإلا كان شركاً ، والله مطلق الوحداية .

عرف القاصي القديم بأنه الذي لا أول لوجوده ، والمحدث بأنه اسم الموجود سبقه عدم مطلقاً أن محدثاً أحدثه مع قرب إيجاده به ، ولا يختلف هذا التحديد عن رأي أكثر المتكلمين وإن خالف تحديد فلاسفة له (٢) . وإذا كان

١ ( التيسير بلاسم نبي ٣٧ وحر الكلام فلسفي ٣ ط ٤ ويشتر خلق ليد ٣٩ ، والنفس لابن حزم ٤ ٥٣ ) وبهية الاقدم كشبه ٢٣ ، واليهود جادر ١ ١٥٢ ، وألفريد جاد الله ٥٨ ٥٩ ومنهاج السمة لابن سينا ١ ٤ ، وأصول الدين لبلعادي  
وهو ذكر لا عربي « بهيول » يعني المعبر عنه ، هذه الصفات كلها مستفاد من الوجود ، ودا وجود يرد في صفاته شيء . هذا نصريح يقدم العلم « وأما » حرم إلى ، معبر عنه جيب يرعوب أن مفهوم قديم وأنه حقيقة ردة لا متناه ، وفان بن لمصطفى اليماني ، ب قوهم مبي على ثوب الدروب في القدم ، و « هذا يعني ، أنه لا يخفى شيء لأن الشيء ثابت في الابد والعدم ، وم يبق منه إلا التحيز عند صمد الوجود ، وسر تكريم ما بين هذه الفكرة بين الهيولي لأولية عند أرسطو من شيء تلك المدة ، ح من كل صم به ، والي يمكن أن نبين كل صورة عند الوجود

(٢) من س في وصف الشيء به قديم أو محدث ، كونه قدماً بحسب رة أو بحسب الزمان قديم حسب رة هو الذي ليس به مبدأ هي بدمو جودة ، والقدم بحسب الزمان هو الذي لا أول لوجوده أما يحدث حسب رة فهو الذي بذاته مبدأ لوجوده به ، ويحدث الزمان هو الذي لده به رة =

العالم يتكون من أجسام وأعراف وكان كلاهما متناهياً وحادثاً فالعالم حادث لا قديم . وحدوثه بالفعل والابحد وليس بالعقول أو الأفلاك أو الصدور والقيص كما أنه لا يحتاج إلى كسمة كن ، وإنما يكفي لإثبات خلقه أنه تعالى قادر بذاته

وكان فلاسفة لاسلام انقسمو حول هذا الموضوع إلى فريقين أحدهما ينادي بأي أرسطو في قدم العالم ، ومنهم انري والفارابي وس سينا ، وثانيهما ينكر هذا الرأي وهم فئة منهم الكندي . وكان في الفریق الذي ذهب مذهب أرسطو من تانعه عروفته كـ راي . ومنهم من حاول التوفيق بين رأي أرسطو ونظرية لاسلام في حق الأشياء كالفارابي وس سينا

كان أرسطو هو تقدم العالم من حيث حركته ومدة وجوده . لا من حيث الامتداد الحسسي في المكان لأن التامتاهي لا يوجد بالفعل . وهو بسبب في هذه على فصاها يقرر هاتم . يستنج منها دون أن تؤيده ضروره عقيدة وجوب قدم الحركة وهاتها ، وقدم مسحرك - انعام - وهاته ، وقد بسبب على قصاها دون بوهة كافيه ، ثم يجعلها أساساً لاستدلانه ، كقوله بقدم الهيول وهو بسبب أخيراً إلى فكره ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدر الحركة أو عدد حركته ، وأنه لا يمكن تصور بداية الزمان . فالإنسان يتحين زماناً بعد زمان والعالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمن لا نهاية له (١)

حذف الكندي أرسطو ، وحاول أن يقيم البرهان على خطأ نظريته مطلقاً من مبادئ لاسلام ، ويجاريا لآراء المتكلمين في عصره ، وكان دليله على حدوث العالم الدليل مستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو موجود بالعقل . وهو أحد أدلة المعركة على حدوث العالم (٢) .

وقد كان « وه م يكن ، كانت يقيه من فيها معلوم ، وقد بعت تلك الفقيه السجدة لآب  
٣ ٣٥٥  
(١) مسائل الجدي بمسند الكندي أبي ربه ٢٢  
(٢) مسائل الكندي ١ ٦٢

غير أن البراري الطبيب لم يقف عند القول بتقديم العالم وإنما ذهب إلى وجود قدم . ٥ خمسة هي : البراري سبحانه ، والفهم الكلية ، والحيولى الأولى . ثم المكان والزمان المطلقان <sup>١١</sup> . وتعرض البراري بسب هذه العقيدة وسبب آرائه في عدم الاطمين عامة إلى هجوم شديد من المعصرة . فقد ألف أبو القاسم سلحي كتاباً خاصاً في الرد عليه . ونقده القاضي في أكثر من موضع من كتبه

وتدعي الفارابي رأي أرسطو محاولاً التوفيق بين قدم العالم كما عرجه أرسطو وبين فكرة الخلق المقررة في الدين الاسلامي ، فبدأ إلى نظرية الفيض أو صدور . وجعل العقل من إصدار الله في غير مكان . والعالم فائض عنه ، قال ويكفي أن يعلم الله شيئاً حتى يوجد لأن الله علمه بالفعل . كما يكفي أن يعلم الله ذاته التي هي عنه الكون حتى يكون الكون لكن مثل هذه القول يؤدي إلى عدم اعتبار ما يصدر عن الله وجوداً حقيقياً ، لأن الفيض مجرد عملية عينية وهكذا لم يوفق الفارابي في محاولة التوفيق

وواقع الأمر سيد كلاً من الفارابي وأرسطو في القول بعدم العلم بمعنى أنه صدر عن الله منذ الأزل ، فقد عمل الله ذاته في الأزل — على حد تعبيره — فكان الكون مقارناً لله بالزمان متأخراً عنه بالذات والشرف والظن <sup>١٢</sup> . وذهب إلى ما يقرب من نظرية الفارابي في صدور العلم عن الله بواسطة العقول المملوءة الأذن عن الله عنده عقل محض وصورة لا مادة فيها ثم يصدر عنه نفس الكنه وهكذا حتى تكتمل العقول العشرة . ثم يصدر العلم لا بالخلق ، ولكن بالفيض <sup>١٣</sup>

ثم افهم الاسماعيلية هذه النظرية متأثرين بالآراء الفلسفية بيد أن القاضي رفض لأحد هذه النظرية لتي تكونت من مجموعها راء وديانة ، أهمها رأي ألكسندروس في أن العقل أصل بوجوده ونظرية فوطيخ والملاسة

(١) سائل البراري

(٢) شرح في أبو منصور ٢٢٩

(٣) شرح في ٣ ٤٥

الاسكندرسة في الفهم وأراء بطليموس في تركيب الكون <sup>١٤</sup>

ورد على مقادير المقادير بالقدم كما يلي

١ قال أصحاب القدماء هو أقرون بأن الله محدث لأدى ذلك إلى القول بمحدثين لا إلى سواه . وأجاب القاضي عن ذلك بأن لتسلسل غير واجب لأن الفعل لا يوجد من جهة من كان قادراً عليه مثله في ذلك مثل الشاهد

٢ وفي رأي من قدم القدم العالم أن اعتراض حدوث العالم يؤدي إلى تحوير الدواعي والأعراض على الله . والله عي لا يخرج عن أن يكون داعي حكمته أو داعي حاجته . وكلاهما لا خور على الله . فلا حاجة لله إلى شيء ، وليست للحكمة أكثر من العلم حسن حتى بعدم وانتفع العبره وهذا موجود فيما لم يزل وقد أحاط القاضي على هذه شبهة بأن داعي الحكمة لا يوجب عقل ، أو بمعنى آخر إن العلم لا يوجب العقل . والله يعلم الحكمة من وجود الله العالم منذ الأزل ولكن ذلك لا يوجب أن يصح في الأزل . ودليل ذلك من شاهد فقد يعلم الإنسان حسن الصدق وصدق في وقت دون وقت

٣ وهو إن اعتراض استحالة قدم العلم يجب أن يكون لسبب ومن حيث لا أحد حجة من . فبما أن يرجع إلى العلم نفسه وذلك لا يصح ولا استحالة السبب فم ر ب . وإذا أن يرجع إلى القادر وهو لا يصح لسبب نفسه

ولا رى القاضي هناك أن يكون السبب راجعاً إلى صدور عي أن س أنه لو وجد جسم فم لم يزل يصيب المحدث قديماً . كما لا يرى مانعاً أن يكون السبب راجعاً للقادر عي سار أنه لو وجد فم لم يزل قدح في كونه قادر لتقدمه عليه

٤ — وقال أصحاب القدماء لو كان العالم محدثاً بخور لا عي الله أن لا يكون عاد به في الأزل ثم حصل عاد بوجوده . ورد نقاضي عليهم بأن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده يد وجد

(١) مددب التسمية . ١٣ ٩٩







إلى أن جوار الإعادة والمساء يكون بعض ، من حرم والقطع عليه فلا يكون لا نسمع<sup>(١)</sup>

إلا أن خلاف كان شديداً حول صحة إعادة الأعرص وغيرها ، فقد ذهب لأشعري إلى جوار مساء الأعرص ومن ثم أحادتها ، وذهب بعض لأشعرية إلى أن من وراء العيد من الأعرص هي التي تحوّل إعادتها ، وحكى ذلك عن بعض العددية<sup>(٢)</sup> وذهب أبو علي إلى استحالة عدده ما يستوى في قدره عليه جميع القادريين كالتأليف وغيره ، ولأبي هاشم مذهب في جواب الفعل بوقع من الله سبب فعل في الجامع الكبير به يصبح منه إيجاداً نداء ، نداء ذهب في الأبواب بل به لا يصبح أن وحده إلا عن السبب نفسه فكأنه يغير في الرأي الثاني من ما يكون منه نادياً فصيح إعادته بالسبب نفسه ، وما لا يبقى منه فلا يصبح إعادته لأنه لا يجوز أن يجعله الله نداء

وقد وافق فاضلي الفصاة من هاشم على رأيه الثاني في المعنى ، ثم عارضه في المحيط ، وأوجب أن يجتمع إلى الشرح السابقة أن لا يكون تعرض و الفعل متولداً أصلاً سواء كان سبباً نادياً أم غير نادى ، ويمكن أن يلخص رأي الفاضلي فيه يصبح إعادته أنه - يجب أن يكون نادياً كخواهر والأجسام ، وأن يكون من فعله معنى دول غيره - وأن يكون مبدأً فتم يحل إعادته لأعرص ومهدود العيد ، إلا إذا وقع من الله أو كدت متولدة عن سبب والخواهر والأجسام تعود والحالة التي وجدت عنده من العدم وهذا ما يفسر لنا قول الفاضلي أن المعاد يستلزم له صفة إريد من الوجود المتحد<sup>(٣)</sup>

القاضي ومبدأ الختمية . ويلفت بحثنا عن رأي الفاضلي في العلم لأنه

- (١) أشار الفاضلي إلى أنه كثير من آراء وأحاديث الواردة في هذا الموضوع وكذلك من الحديث في الآية دس ٦  
(٢) محيط ٢ ٢٧٦  
(٣) الفلسفة العربية ١٥٦

من الإشارة إلى موقفه من مسألة في طبيعة عقل يرى الفاضلي أن العالم يسير حسب قوانين لا تتغير ، وأن عناية الله به انقطعت بعد أن حركه وخلق قلوبه ونظامه

قد ذهب البعض إلى اعتبارة عموماً أهم يعتقدون بهذا الرأي متبعين فلاسفة المواقفة في قولهم عمدة مطلقه وقوانين ثابتة كصحيح لما جمع الموجودات سوى الله ، لأنه ليس حلاً صريحاً ولا نساءً لأنه يفعل بحثاً

ومن أهم أسباب سببه هذا القول للمعتزلة هي قول المعتزلة بالعلة والاسباب - وقول القدماء بالحكمون ، وآراء المحققين معه في المعاني والأعرص - وسبب من هذه الآراء ما حار حتى يحدد موقف الفاضلي منها ، وسبب لنا أن الفاضلي لا يوافق على أي رأي من شأنه أن يؤدي إلى المساس بمعية الله وعنايته فيسره للعام

الحركة - الحركة في رأي المعتزلة صفة كنسها لأجسام وخواهر من وجود - إذ أنها لا توجد في العدم والجسم في ذات حقه من الله لا ساكن ولا متحرك - وإنما يتحرك بحسب الحركة فيه ويسكن بحسب يسكن<sup>(١)</sup>

وقد حدد أبو هاشم الحركة في تنقل الجسم من المكان الأول إلى المكان الثاني فقال : يسكن في المكان الثاني - وعرف السكون بأنه لث الجسم في المكان زماناً متساوياً ، وهكذا فإن الحركة مستلزم مكانين وزمانين - يسكن لا يستوجب السكون إلا مكاناً واحداً وزماناً - وعند الحاشي أن حركة ويسكن كوناً وأن الحركة يستلزم انتقالاً بل هي رواها لأنها لا تنفي في الوقت الثاني

وذهب الفاضلي إلى إثبات معاد هي الاكوان ومنها الحركة والسكون ، ولم يجوز أن تكون الاكوان مجرد أوصاف وأحكام<sup>(٢)</sup> - فالحركة هي المعنى الذي

(١) خلاص ٢٢ ٢٢٥

(٢) الفائق للإمامي ٦ ب شرح لأصول ٧

يوجب انتقال الشخص من جهة إلى أخرى والسكون هو لمعي الذي يثبت له المتغير في الحيز وقتين فصاعداً. وإذا كان أبو علي قد اعتبر أن الحركة لا تكون إلا حركة والسكون لا يكون إلا كدث فإن القاصي آخر أن يوجد حركة ولا تسمى حركة لأنها لا تسمى حركة إلا حين توجد عقبة صدها الذي هو السكون وبم حصول الجوهر في مكان عد أن كان في غيره عن أن لا يفصل سهم فاصل. وقد فصل لعدم بين الحركة والسكون فإنها لا تسمى حركة. مثال ذلك أن يكون جوهر في جهة ما فعدم ثم بعد إلى غير تلك الجهة

وكانت الحركة عند أرسطو ستة أصناف هي الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة. وقد اتفق أبو الهذيل على اثنين منها هما السكون والانتقال. وحضاف إليهما القاصي ومتأخروا لمعترة الاجتماع والافتراق

بدأ الحركة في المكان الأول وسهي في المكان الثاني. والمكان ثالث هو المكان الذي تمر الحركة فيه وتقوم. وقد كانت المعلومات ساكنة والحركة مكتسبة من الوجود فأبى تكون الحركة. هذه الأقسام الثلاثة. في أي إلى الهذيل أنها في المكان الثاني. وفي رأي بشر بن معتمر أنها في المكان الثالث لأن جسم في المكان الأول لا يسكنه وظالما يتحرك جسم فهو ما يقع للمكان الثاني. وسبق القاصي أعرب إلى رأي أبي هذيل. إلا أن الحركة في رأي سهي في أول الوقت الثاني والمكان الثاني لأجل عرص والعرض لا يتغير

وإذا كان جسم متحرك بحلول الحركة فيه فقد سأل المعتزلة عما إذا كانت تحل بعض جسم أو كله. فذهب أبو هذيل إلى أن الحركة تحل بعضه فقط. أما أبو علي فإنه رأى أن جسم قد تحرك فيه من حركات بعدد أجزاء المتحرك. ولعل ذلك يرجع إلى اختلافهما في صفات حركه الذي لا يتحرك. إذ بينما لا

(١) المقالات ٢٥٤ - التفسير ١١٥٤ بي ١٥ - البغدادي ٤٤

يثبت له أبو الهذيل إلا صفة المماسية يستلزم أنه أبو علي عدداً من الصفات. وقد وافق القاصي أبنا هذيل على رأيه

ثم هل يمكن أن تكون الحركة سكوناً وأن يكون السكون حركة. ذهب حذائي إلى أن السكون لا يوجد شيئاً وحركة توجد حركة وسكون. وأن السكون المتولد عن حركة بكونه بدو حركة. فكأن السكون حركة بالجمود. وأحد بشر بن معتمر أن توجد حركة سكون وأن يكون السكون حركة. لكن معتزله بعد ذلك رأوا أن يتم هذا القول لأن الحركة والسكون صدان وحده لا يوجد صده. وإلى هذا ذهب القاصي

وقد ثبت كون الحركة عرضاً متناهياً حذائياً عسفاً بين أبي هذيل وبين غيره من متكريي لاسلام وعلى رأسهم القاصي

فقد ذهب أبو الهذيل بسبب ذلك إلى قبول سكون أهل حذائيين. لأن الحركات متناهية كجميع الأعراس. وظل انه بذلك رد على نه هرية قولهم بعدم حركة وسرعتها. وتعرض بسبب هذا رأي لنفا عبيد من متكريي الاسلام. ومع أن القاصي كان على رأس القائلين إلا أنه لم يخذل في قوله ما يشبه رأي أرسطو في أن الحركات الطبيعية قد حده تنهي إليه بالطبع كما عدم بعضه والواقع أن أبو هذيل أراد بقص بسطه في قوله أنه حركة عام. وليس بالهزلة. بل يرد عليهم سوى طائفة من الثبوت اعتنقوا فكرة ديموقريطس في أن الحركات متحركة الحركة بدو. ورأي أرسطو في أن الحركة غير متناهية<sup>٣</sup>

لقول القاصي والمعتزلة عموماً لا يؤدي إلى القبول باختصاصه كما يصح البعض لأن أكثر الأعراس من مندوب الله ولا يوجد منها من مقتدورات غير ذلك أفعال المتكلمين

(١) - البغدادي ٢ - المقالات ٣١٩

(٢) - المقالات ٣٠٤

(٣) - خبر والحق ٢٨ - البغدادي ١٤٠ - وشهد العك كشاف ٣٨٨



أخرى لا بد من فاعل . هذا لفعل إما أنه الله وإما أنه الأساس ، وقد أجرى الله العدة أن يضطر حيوانات إلى حركاتها ، وإن جعل بعض حيوانه لصبة بالأسباب

ثم أصدر القاضي حكماً واضحاً فقال إن موقف هؤلاء أسوأ من موقف ندهريه . فقد نفي أولئك الصانع فاستجيم عليهم مع القول بالطلع . وأنته هؤلاء فكيف يصح نسب الخلق عنه .

**موقف القاضي من العلة والأسباب :** والله تعالى هو علة الأولى في انتقاء الأشياء من عدم إلى وجود . كما أنه العلة في الحركات والأعراض والتغيرات التي تتوالى على الأجسام . وكل ما عدا العلة الأولى فيه علة ثانوية

وقد بحث المعتزلة في العلة الثانوية ، فمن رأى انظام أن العلة ثلاث ١ - العلة التي تنظم معلول كالإرادة الموحدة ٢ - والعلة التي يكون معلولها معها كحركة النفس التي تنبئ عليها كحركة ٣ - وعلة معد الفعل وهي النفس كقول القائل نسب هذه لأستصل ٤ - وأنكر أغلب المعتزلة هذا النوع الثالث ، فقال الأسكافي بـ العلة التي هي قلة المعلول علة لاختيار ومثاق في الفعل قبل تحاه الإرادة إلى فعله . وعلة مع المعلول وهي علة الاضطراب بمنزلة الصرب والالم قد صرب بساً نألم ، فالصرب علة الالم وهو بمنزلة دفعك بالحجر ودفعه (٢) ، وذهب أبو علي الجبائي إلى القرب بعلة مع المعلول وعلة فعله ، وذهب على أنه لا يجوز أن تنقسم العلة التي هي قلة المعلول أكثر من وقت واحد ، بمعنى أن العلة لا تكون إلا مباشرة . ما العلة الأولى للأشياء وهي الله تعالى فإنها علة الفعل المتوحد . أي الأسباب متصلة بين العلة الأولى والمعلول الأخير ، أي أن تدخله تعالى يكون خلق لأسباب (٣)

وقد بين القاضي أن العلة نعة . هي ما له بفعل الفاعل أو لا يفعل .

(١) و (٢) و (٣) مقالات لأشعري ٣٩١ ، ٣٩٥

ولا يختلف معناه لفقهي كثيراً لأما فقهاء تنعق به بحكمة من الأوصاف ، والعلة بسبب الحكم الفقهي ، يشتت تشابهاً ويزول بروها ، كما يقال في علة محرم الخمر أنه تسكر ، أو العلة صطلاحاً فأما على وجهي فقد كانت العلة اسميت السبب الموجب ، وقد كانت معه سميت حالاً للموجود ، وهذا رأي أبي علي

وأذن يمكن علة معلول ، وتفسر العلة الطبيعية بأنها التي تفعل فعلها لا عن قود ولا باختلاف ، وذلك تمييزاً لها عن الفعل الذي يتم باختيار القادر ، ويمش بالنسبة للعلة والمعلول بوسه أو المعلول بتوسط

ولكن لا يعد قول القاضي بالعلة والسبب نوعاً من الحسية التي يرعمها أصحاب الطبيع الذين تعرضوا لنقد القاضي ، بل الذي يجمع ذلك فرق دقيق وهو أن الأسباب لا تتقدم على فعل ولا بوقت واحد . وقد أجرى الله العادة أن يخلق بعض العالي بالأسباب ، كما أقدر العبد على أن يفعل ذلك كما هو الأمر في الاعتقاد والكون والنطق والتولد بصورة عامة

فإذا حصل نسب ولم يقم مدع حصص النسب وإذا وجد المدع لم يحصل . أن إذا رأى الإنسان نسهم هو وضع الآخر أمامه حارحاً ولا سبب كما ذكر ثلاثة . هي الاكون والاعتمادات والاصوات والاكوام هي الحركة والافتراق واسكون والاجتماع ، ولا اعتماد هو الميل ، وهو ما يوجب نهي فوقه ويجمعه من الحركة إلى جهة من الجهات (١) فيه انكاء ودفع ، والسبب عند القاضي لا يولد إلا شيئاً واحداً ، كما أن لأسباب لا تشترك في توليد عين واحدة ، وقد حانها في ذلك أبو الحسين نصري (٢) .

ويجب لا يسمى أن مثلك هرقاً بين ما يحصل بطريق العدة وبين ما يحصل من السبب ، ويمكن تعريف العادة بأنها ما يستقر في العفول من الأمور

(١) الدهري ٢ ، ١٣٤٦

(٢) لمجد ١ ، ٢٧ ب

المتكررة ، لأن العادة هي الاقترانات التي نحصل بين الظواهر المختلفة طبيعة أو غيرها ، كموت الإنسان من شرب السموم وشمائه من تناول الدواء ، وسريده السحب بباريح - إلى غير ذلك . ويمكن أن تقتصر هذه الأفعال أو تختلف لأن الاقتران ليس دائماً ، فليس الدواء هو الشاي ولا السم هو النام فقد يفعلان معهما ولا يفعلان ، كل ما في الأمر أنه تكرر حصوله عن هذا الوجه ، ولله أن يقتصر ذلك فيجري العادة على خلافه . فيجس سموم أعذبه ويسير بسحاب بدون رياح ، <sup>(١)</sup> لكنه تعالى لا يقتصر العادة عالياً إلا في ركن الأنبياء المقصد الإعجاز - أما الأسباب فموجبة لمسآتها بالشروط التي ذكرناها ، ولكنه يفسر ذلك حياناً عما لا يزيد على معنى العادة ، فالفعل يقع عند السب وليس بالنسب ، أي أنه مجرد اقتران أيضاً <sup>(٢)</sup> .

وهكذا حاول القاصي أن يتخلص من القبول بالاحتمية ، وسبق العراقي إلى فكرة الاقتران بين الظواهر التي تعتمد عليها العادات ، وكاب قصده ما قصده العراقي بعد ذلك من انتقاد فكرة المعجزة التي تعبر أساس تصديق الأنبياء .

**القاضي والتوليد :** إن الحديث عن الأسباب والعمل والاعتماد يذهب بنا إلى الحديث عن التوليد ، والتوليد من أهم أسباب تمام المعجزة بالاحتمية

ويعرف توليد عادة بأنه حدوث معبود يصح بدوره علة لحدوث معلول آخر . كحركة المفتح في القوس

فالحركة الأولى وهي وضع المفتاح في القوس تصح علة للحركة الثانية وهي فتح الباب ، وستأول هذا الموضوع بالتفصيل أثناء حديث عن الأفعال وأرواعها لمباشرة والمتولدة ، غير ما نعرض هنا لما يتصل بموضوعنا

قال المعتزلة بفكرة التوليد لتبرير مسئولية المكلفين عن أفعالهم ، فقد وحسوا

(١) محيط ٤ ١١٩ ، مشيت دلائل النبوة ٢٨٩ و ٢٩٣

(٢) التلخيص ٣٠١

أن أي أفعال لإنسان ما هو مباشر وغير مباشر . فأصطفوا على نوع الثاني اسم المتولدات ، ولم يحتضوا في أن الأفعال المباشرة كدفع حجر مثلاً هو من أفعال الإنسان ، إلا أنهم احتلموا فيما ينتج عن الأفعال غير المباشرة ، كالحذار حجر بعد دفعه لأنه لا يصدر عن الإنسان مباشرة وإنما تتولد عن فعله لأول ومن هنا كان اتصال هذا الموضوع ببحوث الطبيعة . فما الذي يجمع أن يكون لأفعال المتولدة من فعل الطبيعة أو المحل . وهذا ما قاده فعلاً بعض المعتزلة كمعمر والحياط ، فهم يجعلون للأسباب لا الفعل لأول لكن لأغنية - ومهم القاصي - . تكررت ذلك عليهم ، وقالت إن لفعلين من عمل الإنسان لكن أحدهما حصل بالمباشرة والآخر تم بالواسطة

ثم إن الإفعال لمتولده قسمان ما يخص بالاعتماد كفعال خوارج والأفعال لمادته الطبيعية ، وما لا يتصور لاعتماد فيه كأفعال القنوب النظر والاعتقاد . وقد فصل القاصي في موضوع الاعتماد أثناء حديثه عن أفعال الإنسان وأورد له كلاً خاصة ككتاب الفعل والفعل وكتاب الموجودات والمؤثرات ، <sup>(١)</sup> وما تحمله من هذه النحوت أن الاعتماد لا يوجب القوس حتمية حدوث الطبيعة لأن الاعتمادات إما أن تكون من مقدورات لاسد الذي يفعل فعليه مباشرة أو بالتوليد ، وإما من فعل الله ، ولا شيء في طبيعة يخرج عن مقدور الله أو المكلف <sup>(٢)</sup>

**القاضي ومعاني معمر :** نظرية المعاني من نظريات التي قدمها معمر ، لتعليل حدوث التعبيرات في العالم . وفسر فقام الأعرص بالخبر وتبر لأعرص عن بعضها . وقد نسبت هذه النظرية إلى معمر لأنه كان يقول « كل عرص قدم محمل فانه يقوم به بمعنى أوجب القيام به » والحركة مثلاً حاصلة السكون بمعنى أوجب المحاكمة لا بد منه . وكذلك فمثل يمثل المثل وانصه

(١) التكررة دبر مويه ١٩٩ ب

(٢) معي ٣ ٤٥٥

يصدق الصد ككل ذلك ليس بدونها بل بسوع من المعاني . »

وقد لخص الحيط رأيه بقوله « إن كان يرى أحد لأشياء تحرك دون صاحبه  
والله د حل بصوره ، فقال : لا بد من معنى حل هذا الشيء دون غيره . وهذا  
لا بد له من معنى وهكذا إلى ما لا نهاية <sup>(١)</sup> »

هذه المعاني غير الاعراض لأنها هي التي تسبب الاعراض . وقد انكر الفاسي  
معني معمر <sup>(٢)</sup> ورأى ان القول بها يؤدي إلى تسلسل لا نهاية له ، وهذا ما  
يوجب قدمها <sup>(٣)</sup> . وحاو بعض أن يعتذر عن معني معمر بأنها معان ذهنية  
لا وقعت <sup>(٤)</sup> لكن الفاسي بعينه من مؤرخي الفكر الاسلامي لم يفهموا هذه  
ولم يعرضوا بضرته بصورة يمكن معها قبول هذا التفسير

ان الفاسي يعبر حياءً عن مثل هذه المعاني ، فقد اشر إلى أن لا يكون  
يكون كذلك معان توصف ، غير أنه يمنع تسلسل هذه المعاني ، ولا يجعل منها  
كثير من الصفات تنصف بها الاعراض وتوجب لها حكماً خاصاً

## لبحث الثالث ماهية الله

ماهية الله : لم يتوسع المسلمون في بحثهم حقيقته الدات لاهية أو ما هيته ،  
لا عترفهم بالعجز عن الوصول إلى ذلك من جهة . ولأن : كل تعين لله تعالى  
وعاً من تحكم قواعده فكره محدثة خصه : ب سرهته حده

هل لله شيء . هل له ماهية معينة ، هل نعم حقيقة لا شر ، وكيف يكون  
علاقته تعالى صفاته ، هل هي من نوع علاقة جوهر بأعراضها أو من نوع  
من مظاهر ان وجود الاول كما يقول أصحاب وحدة وجود كات هذه التؤولات  
وسؤولات أخرى كثيرة أمه المتكبرين المسلمين . وكان عليهم أن يهتم  
فيها . وقد أجمعوا على عدم الخوص في طسعة الدات لاهية . لا ما يعنى بعض  
أقوالهم عدمه تدور حول الموضوع ولا تنس . وقصد الوقوف عند صفاته تعالى أو  
أحواله بعد الدلالة على إلهيته

وقد اتفق معظم المسلمين على وصف الله بأنه لا كالأشياء . أو أنه شيء لا  
كالأشياء أو من كشيء شيء ، وذلك خوف من أن يحتلط وصفه الشبيهة بالشيء  
والتجسيم ، وأنها معظم معتزلة أن يكون لله شيء ما . نسج ذهب عدد من  
أهل السنة وصرر من معتزلة أن الله شيء . وأصناف صرر أنه شيء وم

(١) الحيط ٥٥ ، انظر تعليق جيداً على الرأي في الفصل لابن حزم ٥٦ ، وهو أيضاً

المصالح ٣٧٢ ، وابن ١ ، ٧٢ ، والفرق ١٣٧

(٢) مصدر الفاسي ٥٦

٣ ، ابن حزم ٥٦ ، أنه لم يشأ في أنه لا جوهر حمله وأجر من حدود

هو في حدود

١٠٠٠

القبلة رأيي فيها . وقال بعض فلاسفة لاسلام : لا الله كنه لا يعلمه الا هو <sup>(١)</sup>

ذهب القاضي وأعقب مشايخ معتزلة في « أن ذاته تعالى حقيقة واحدة  
الوجود . واجب كونه قادر على حية عنه إلى غير ذلك من الصفات . وهذا هو  
كنهه وماهية . وقد لا يجوز إثبات ماهية له لأنه لا دليل عليها ولا طريق إلى  
أن يعلم عنه تعالى إلا هذه الصفات » <sup>(٢)</sup>

أما أن حقيقة تعالى معلومة للشرع فهو جمهور محققين من مسلمين  
ذكروا أنها غير معلومة ، وحذف في ذلك متكلمون أشاعره ومعتزلة

وقال من نفي معرفة حقيقة . أنه تعالى لا يعرف منه لا أعرض عامة هي  
صفاته أو الأحوال . أما الحقيقة ذاتها فلا يدري عنها شيئاً . وهذا هو رأي  
القاضي أما هو نعم كحكمة الله فله خلاف . فقد سمع الفلاسفة وبعض  
الأشاعرة كالعمري وإمام الحرمين ، وتوقف القاضي الدفلاوي وصار بن عمرو  
وصوفية <sup>(٣)</sup>

ويؤكد فالرأي الغالب عند مسلمين أننا لا نعرف من حقيقة الله إلا ما نشته  
له من أحوال أو صفات ، لأنه قائم بذاته . متصور بذاته . لا يحتاج لمعنى آخر  
يحدده أو يعرفه . وقد كررنا هذا الرأي خاصة بأراء سيوراجون خواهر والأعراف  
عامة من أن الله ما هو في ذاته ومتصور بذاته غير معتقر لمعنى  
شيء آخر كونه منه .

ولئن تخشى المتكلمون المسلمون خصوص في حديث عن ذات الله فهم لم  
يردوا سائلاً من الكلام في إثباته وصفاته مع شيء من التفصيل . وهل أن يحدث في

(١) الذي كنهه . دي ٤٤ . حر الكلام للسعي ٤ . الفصل لاسلام ٤ . ٦٤ . العائق للتلخيص  
٣٨ . لاسلام ٤ ٣

(٢) وذهب بن حزم إلى شيء من التوفيق القضي . ب الله ماهية هي أبعينه نفسه . الفصل ٢  
٧١

(٣) خواهر ٨ ٤٤

الأدلة على ثبوت الله يحسن ب أن يجب على بعض التسؤلات التي لا بد منها  
سدية البحث بداية مبينة . هل نعم بالله وإثباته من نوع العلم الضروري  
لذي لا بد للإنسان فيه أم أنه من العلوم الاستدلالية التي يحصنها ، وإذا كان  
النعم بالله استدلالياً فهل هو مما يؤدي إليه العقل أو النظر في الأدلة العقلية المجردة  
والمحسوسات أم أنه من العلوم الشرعية التي تعتمد على السمع . أو أنه أحيراً  
من علوم التعليل

ذهب أبو الهدى العلاف وأبو علي لاسولري وأصحاب المعارف العقية  
كالخافظ إلى أن الله يعرف ضروره ، وذهب البعض إلى أن العلم بالله قد يكون  
عن طريق الصحاح أو الأكثرين . وقال أبو القاسم البلخي أن الله يعرف استدلالاً  
في الدنيا والآخرة . أما أهل الظاهر كتاب تيمية واس حرم وغيرهما فرأيهم  
أن الله لا يعرف إلا بالسمع أو بما ورد من آيات القرآن وحديث رسول دلالة عليه <sup>(١)</sup>  
ويرى القاضي وجمهوره رجال العقائد لاسلامية أن الله يعرف بالنظر والاستدلال  
عقلاً . وأصاف القاضي إنه يعرف في الآخرة ضروره ، حيث لا يكذب هنالك

سنطيع أن نحدد الطرق التي سلكها المسلمون لإثبات الله تعالى على الوجه  
الذي

١ - مسند القرآن الكريم . عني القرآن توجيه نظر الانساب في التكثير  
في خلق الله تعالى وعنايته وتذييره شئون الكون والعام . ويمكن أن نحمل وسائل  
القرآن إلى إثبات الله على صورة دليلين

أ - دليل لخلق والاختراع . ويعتمد على إثارة الفكر البشري للتعرف على  
حالت موجودات جميعها ، إن الحق والاختراع هو إيجاد شيء لا على مثال  
سابق ، ودون وجود شيء آخر يكون كالسبب له . ولما كان كل شيء سوى الله  
محتاج في وجوده إلى محدث وسبب . فهو العالم بما فيه من انساب وحيوان وجمادات

(١) منهاج السالكين ٤٤٤ . ورواه مع ج الوصين لاسلامية . وقد ذكر بن تيمية الاستدلال به  
الكتاب وسنة في أصول الدين



وملائكة وحش من جنه تعالى وقد استعد المتكلمون من هذه الدلائل بكنههم غرضه بطريقتة عقليه حقه تحب عمود « حدوث الأجسام » فقد تهاوت وسخره بدي حله في قرآن الكريم

ب - دليل التدبير والعناية وفي هذا الدليل يوجه الله تعالى نظر الإنسان إلى ما يتحدد في انعام من تعيرات وأحداث ، وحلاف الليل ونهار ، واستجاب الذي يجري في السماء ، وزياح بي دفع السحاب ، وتسير الافلاك ، وعمو لانسان والكائنات حية . وما يجري على احمادات من أنواع التبدل والتحويل ، كل ذلك يتم بأمره تعالى وقد خلقه بعناية وحكمه أظهر بعضها بعباده ، وسبح التكميل للكشف عما لا يعلمه من مصادره

ولأدلة القرآنية عموما توجه إلى البصر في أفعاله تعالى ، فمن صرعه يعرف حق المعرفة . وعن هذا معنى السيه السوي تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته

٢ - مسلك فلاسفة الاسلام والمتكلمين بعلاسه الاسلام ومتكسبهم في إثبات لله صريعات مختلفان أما متكلمون فقد ذهبوا من إثبات لأفعال إلى إثبات لله . وشبه هذا إلى حد كبير مسلك الطبعيين من فلاسفة اليونان الذين يستوون دلائل 'يصنوا منها إلى اذهيات

وأم الفلاسفة فقد نظروا في الماهية مباشرة . فقررُوا أن لله واجب الوجود ، ويشبه هذا سبيل منطقيين من الفلاسفة الذين اعتبروا أن صفة لله هي الوجود الواجب الوجود .

وليس معنى وجود التشابه بين فلاسفة الاسلام ومتكسبهم وبين بعض فلاسفة يونان أنهم احتدوا حدثوا أوثبتت عدمه . فقد كتب عناصر البحث وطريقته محتلة عند الفريقيين

أ - أدلة فلاسفة ذهب فلاسفة الاسلام إلى ما يسمى بالدلائل ووجه الوجود . ويتخصص في قوهم <sup>١</sup> هناك موحود ما . إما إلى يكون واجب فهو

مطلوب ، أو أن يكون ممكن وحتج إلى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته وإلا لزم تدور والتدسس ، ولعل هذا الدليل أوضح ما يكون عند القارئ ، فموجودات برأيه تنقسم إلى ممكنة الوجود وواجبة الوجود ، فالممكن الوجود وجوده بغيره والواجب الوجود وجوده بذاته ، بمعنى أن طبيعته أو حقيقته هي التي تمضي بوجوده فلا يجوز كونه بغيره ، وهو السبب لأول لوجود الأشياء <sup>(١)</sup> ، واشتق هذا الدليل إلى بن سينا وناقي فلاسفة الاسلام من بعده .

ب - أدلة المتكلمين أما متكلمون فاستندوا على إثبات لله عن طريق الدلالة على حدوث العالم بأجسامه وأعراضه . وذهب الكندي من بعلاسه إلى مثل ما ذهبوا إليه <sup>(٢)</sup> وقد تحدثت أدلة متكلمين في أربعة هي <sup>٣</sup> الاستدلال على لله حدوث الجوهر ب - الاستدلال عليه بمكان الجواهر عن اعتبار أنها مركبة ولا بد للمركب من علة ح - الاستدلال بحدوث الأعراض في النفس والآفاق د - الاستدلال بامكان الأعراض على أساس أن لأجسام تختلف . فاحتصاصها عما من الصفات جائر . ولا بد لها من محض هو الله <sup>(٣)</sup>

وقد سلك الفاصي هذا الطريق مع معظم متكلمي الاسلام من مختلف طوائفهم ومنهم منهم . وعن بعضهم بالقول بدليل حدوث العلم حتى أصبحت دراسة الجواهر والأعراض مقدمات لا بد منها بدراسة التوحيد ، ورد متأخرو لأشاعرة فجعلوا ذلك أمر لا رما لمعرفة الله ، ورتبوا على الجهل بالجواهر المفردة الجهل بالله . وتوسط الفاصي فقد إن الجهل بالجواهر المفردة يؤدي إلى القبول بعدم انعام لا إلى الجهل بالله ، إلا أن هذا يؤدي بشكل غير مباشر إلى وهسا بدليل على إثبات الله

(١) القاري: جيون مسائل ٥٧ ، ويصبر ٢٠٠

(٢) وأذهب الكندي إلى ذلك خلق الله للتعريف والوجود والكثرة وبين العبدية والنظام والنفس والسيبي العالم مع الانسان ، فكأن في لابه ، مدر عبر مرقي هو القدر فان للعد مدبر هو الله رسائل الكندي : ص ٤٠١

(٣) أمواقف لأبي ٨ ٢ ، العقيدة النظامية للجوني : التدوين لسيدي ٢٠ ب . وأد ف لأبي في الجمع بين العبدية الحية

وقبل أن ندأ في عرض وجهة نظر القاضي لا بد من الإشارة إلى أن عمية الصورية يعبرون معرفة الله نوعاً من المعرفة يتم بوجوده والشعور لا يعقل والنظر لا لا سبيل عقلاً إلى إثباته تعالى . مما يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى عدم الحاجة إلى إقامة دليل على إثبات الله . يظهر أن حجة الله هو وجوده مطلقاً فكل ما يشهد أو تتجلى من موجودات فهو موجود صائبي فهو موجود بواجب 'مطلق'

### طريقة القاضي .

يعتمد القاضي على أسلوب لتكمين في إثبات حدوث العالم والوصوف منه إلى أن محدثه هو الله

ومن تسع كلامه في أن كل معرفة من كتبه يستطيع أن يقول به يعتقد بأن معرفتنا لضرورته والاسد لآلية مشتركتنا في الوصوف في إثبات الله أو بمعنى آخر، إن جعل الابداء لأدوية التي أودعها الله فيه ومشاركه سطر والاستدلال والملاحظة والتأمل كل ذلك هو الذي يؤكد معرفته تعالى

وأفعال الله هي دليل على وجوده وهذه قضية استدلاله . لكنها تعتمد على معرفته ضرورية أوية وهي أن كل فعل به فاعل . وكل محل حادث به محدث . وهذا ما نعرفه ضرورية من أفعال أو أفعال الشاهد بصوره عامة . وله أنصر نقاصي على أن أول نعم الله تعالى هو نعم أن الأشخاص محدثاً

وهكذا فان طريق إلى معرفة الله هو الأفعال . فبما في ذلك العاكس وهو هذا الله على شهادته فبما في الفعل لا بد منه من فعل على ما يرى في الشاهد فإن العالم المحدث لا بد منه من محدث هو الله

ولتوضيح ذلك بين القاضي أن الأفعال أو المحدثات عمومها . نوعان

(١) الدرة الباهرة للقاضي ٣

(٢) الطائفة السالكية ١٢ ب ١٠٠٠ ٤٠٠ ٢٢

١ . نحن نحس بمقدور وهذا لا يستند بشيء منه على الله تعالى إلا د وقع على وجه لا يصح وقوعه عليه منا . كالعلوم الضرورية التي هي من جنس العلم . فالعلم يقع تحت مقدور . لكن العلوم الضرورية تتم أردنا أم كرهنا . وكحركة المرتعش . فإن الحركة في الأصل من مقدوراتها فكيف في ارتعاش صطورية أما ما لا يدخل تحت مقدورها ، كالأجسام عامة وعدد من الأعرص كالأشياء والعلوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وخياها ونقطة بالشهوه وسفرة والسماء وهذه كلها مما يستند به على الله

وإلى من موضوع حدوث العالم كدليل على إثبات الله ينقسم إلى اثنين كبيرين هما

١ . الاستدلال بالأعراض على الله

٢ . الاستدلال بالأجسام على الله

### الاستدلال بالأعراض على الله :

يعتمد هذا الدليل على أمور عدة . فيجب أولاً ثبات الأعراض . وإثباتها حادثة ، ثم أن نعم حاجتها إلى محدث بخالف ما وهو الله <sup>(١)</sup>

أما اثبات لأعراض من مكانه نظرية العالم والطبيعة ، وأما أنها حادثة من القاضي . فمن على ثلاث أدلة أهمها أن لأعراض ( كحركة ولا حياء ولا فراق والسكون ) محصور عنها العدم والظلال . والتقدم لا يجوز . عنه حدث ودليله على عدمها أن المجتمع ذا أفقرى نطل اجتماعه والمتحرك د سكن نطلت حركته . وأشار في المحيط <sup>(٢)</sup> إلى أن الدليل على حدوثها هو تجددها في الأجسام . وما دمنا كائنات فلا بد من حده أمر يؤثر في ذلك . وما أنه لا يصح أن يكون

(١) المحيط ١٦ ب

(٢) يجب أن لاحظ أن الأعراض المقصود به هي تلك التي بدورها حادثة . كحركة والصوم والرواح والأكروب

الأمر محدثاً لأنه سيتسلسل إلى ما لا نهاية ، كما لا يصبح أب يرجع إلى لطبيعة نفسها ، ولما لم يكن من مقدورتنا كذلك وكان كل فعل أو تغير لابد له من فاعل ، فون فاعل الأعراض هو الله » . وربما كان هذا الدليل قريب الشبه بدليل أرسطو على أن حركة العالم تكوّن من محرك لا أول له ، إلا أن المحرك الأول في مفهوم أرسطو ينتهي عنده مع تحريك المادة الأولى ، أما حسب النظرية الإسلامية فعليه تعالى مستمر دائم

### الاستدلال بالأجسام على الله :

يعتبر القاضي الاستدلال بالأجسام على الله أولى من الاستدلال بالأعراض . وذلك لوجوه أهمها

— الأجسام ثابته بالضرورة على سبيل الجملة والتفصيل . ونسب الأعراض كذلك

نعم نكتم - نوجد لا خصص ما لم يحصل لعدم حدوث الأجسام

— الاستدلال بالأجسام يتخصص إثبات الأعراض وجودها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .

و الاستدلال بحدوث الأجسام على الله تعالى على ثلاثة طرق .

١ - أن يستدل بالأعراض على الله وتوحيده وعدله ويعرف صحة السمع ، ثم يستدل بالسمع على حدوث الأجسام . وهو تأملنا في هذا المسجع لو حدثنا أنه في حقيقته ليس استدلالاً بالنظر والعقل ، وإنما هو استدلال بالسمع

٢ - أن يستدل بالأعراض على الله ، ويعلم قدمه ، فينتهي قديمه لعدم صحته وجود قديمين لما يوجبه وجودهما معاً من التماثل بينهما ، وما يوجب عده من التماثل ، بذلك يعلم أن محدثه وإن لها محدث . وهذا في الحقيقة لا يخرج عن دليل الأعراض بعام

٣ - والدلالة اعتمده عند القاضي هي طريقة أبي الهذيل . ولخصها . أن الأجسام لم تنك عن الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم ينك عن حدوث وم يتقدمه فهو محدث مثله

و تنزع هذا الدليل إلى قصاص أربع هي

١ - اثبات وجود الأعراض ( الأكوون ) في الأجسام

٢ - إثبات أن الأعراض محدثة

٣ - اثبات أن الجسم لم ينك عن الأعراض ولم يتقدمها

٤ - والنتيجة أنه إذا كان الجسم على هذا الشكل فقد وجب حدوثه كالأعراض سواء بسواء

وقد أطلق عليها اسم الدعوى . لأن الدعوى كمن حر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل . فهي اعتراضات وقضايا تحتاج إلى تدبر

وإذا ما علمنا بأن الأجسام محدثة كان علينا أن نعلم أنه لا بد لها من فاعل هو الله ، وهذا يعتمد على خصائص أولهما أن الأجسام لا بد لها من فاعل أو محدث ، وثانيهما أن الفاعل لها هو الله

ويعرف الأصل الأول من تصرفات الشاهد . لأن أولها في حاحه إلى حدوثها . وكل ما شاركه في الحدوث وجب خضاجه إلى محدث . وهذا هو حال الأجسام . ومثل هذه المعرفة اضطراب تعرف مدحة العقل كما ذكرنا

أما أن فاعل الأجسام هو الله . فلاشك . ما أن تكون قد أحدثت نفسها أو أنها حدثت من قادر ، ولما كان الاحتمال الأول سيؤدي إلى نقول تقدم العلم . أو أن الأجسام تحصل بالطبع . والقبولان مردودان في رأي القاضي . ولما كان محدثها أيضاً لا يمكن أن يكون العقول أو مدوس سموية أو لكونك لعدم قدرة هذه الأشياء على الفعل فلم يبق إلا أن يكون خالق هو الله تعالى



٣ - إثبات أنه ليس بخوهر أو عرض - لمع التشبه به

٤ - إثبات أن وجوده سواء من بدنه وحتراعه ، لفريقه من جعل كل ما في الوجود عللا ومعلولات .

٥ - إثبات أنه يدبر ما أودع ويصرفه ، لتفجع به البرءه من القوت بأن العالم سير بالطبيعة أو بتدبير الأفلاك أو الملائكة<sup>(١)</sup>

لكن علماء المسلمين اختلفوا في بعض الأمور المتعقبة بإثبات لأسماء أوصلتها بالتسميات والنصمات ، ويمكن اجمال هذه الاختلافات في أسئلة ثلاثة هي

١ - هل تعتبر الفاظ لاسم والمسمى والتسمية الفاظاً مرادفة أم أنها مختلفة المعنى ؟

٢ - هل الأسماء والنصمات شيء واحد ؟

٣ - هل الأسماء توقيفية لا تصح إلا بورد سماع ، أم أنها تصح بدعوى والمواصفة

ذهب أكثر أهل الحديث إلى أن الأسماء هي نفس المسمى « أي أن أسماءه تعالى هي هو » وقال بعض أصحاب ابن كلاب لا يجوز أن يقال إن أسماء لله لا هي هو ولا هي غيره . إلا أن بعض أصحابه الآخرين أجازوا ذلك وذكروا أن أسماءه تعالى كالتصديقات لا هي هو ولا هي غيره ، وذهب أوائل المعتزلة وأخوارج وثرية من كلاب وكثير من المرحنة إلى أن أسماء لله هي غيره أسوة بصفته تعالى<sup>(٢)</sup>

ومن عموم معتزلة أن الاسم هو التسمية<sup>(٣)</sup> وقد عقد القاضي السافلاقي فصلاً واسعاً في التمهيد للبيان موقف الأشاعرة من هذا الموضوع<sup>(٤)</sup> ، ويظهر أن

هذه الأقوال تركزت لدى مباحري الكلاميين في أربعة -

١ - المشهور عند الأشاعرة أن الاسم نفس المسمى وغير تسمية . أي أن اسم الله هو د به

٢ - والعبث عند المعتزلة قوضهم أن لاسم هو نفس التسمية وغير مسمى . بمعنى أن لاسم معنى آخر غير د به تعالى ولا بشد القاصي عن هذا الرأي

٣ - أما جمهور مشايخ المانريدية فعلى أن الاسم عين التسمية وليس لهم لاسم لا دسمه به تعالى . لأن أسمائه قدعة به

٤ - وذهب العراقي إلى أن لاسم ومسمى والتسمية معان متباينة ووقفه برزي ومتأخرو الأشاعرة<sup>(٥)</sup>

وكان من أي أن كلاب أن لأسماء هي الصفات وحالته معظم المتأخرين من لأشاعرة

أما المعتزلة فقد ميزوا بين أسمائه تعالى وبين كونه على أوصاف معينة . وبس القاصي أن التمييز بين لاسم والصفة لا يقوم على ما يظنه البعض على أساس الفارق بين لاسم والصفة في اللغة . بل على أن هذالك أسماء تعتبر كالألقاب محضة لا تصدق في المسمى به شيئاً ، وإنما تقوم مقام الإشارة إليه . هذ النوع لا يحسن أن يجري على الله عقلاً إلا بقصد التعمد ، كذا أن هذالك أسماء تصدق في المسمى جسماً أو صفة . وهي التي تسمى بالصفات . وتحسن إطلاقها على الله . ثم هناك أسماء تقرب من الأسماء المصنعة في إنابة نوع أو جملة أو صفة من بعض . كقول مريد وقادر وحجّ وهذه يحسن إطلاقها على الله أيضاً

وأخير هل أسماء الله توقيفية بمعنى أنها لا تكون لا بطريق السماع أم أنها ممكنة أن يسميها بغيره . يذهب معظم لأشاعرة إلى أن أسماءه تعالى توقيفية .

(١) نظر البيهقي الأسماء والصفات من ٨

(٢) مقالات ١ ٢٣٢

(٣) التمهيد ٢٣٠

(٤) حر الكلام للسفي ٢٧ ب . نعم "قرآنه شيخ رده ٢٦

أما المعتزة والكرومية فيرون أنه يد دل العقل على أن معنى لفظ ما ثابت في حق الله جار إطلاقه عليه تعالى سواء ورد السمع نه أم لم يرد ، وهذا قول النافلي من الاشاعرة ، والماتريدية ، واختار الغربي والبراري أن الأسماء دون الصفات موقوفة على إذن السمع

وحجة الذين اشترطوا الاذن في الأسماء أنه لو لا هذا الشرط لجاز تسميته تعالى عارفا وفقها وداريا وهيبا كما جار وضعه بأنه عالم . لأن هذه الأسماء مرادفة للعالم في اللغة وهو لا يصح <sup>(١)</sup> ، وحلاصة فهو في الأسماء أنها قديمة عند من يقول بأنها تكون بالسمع والتوقف ، وغير قديمة عند من يقول بأنها بالمواضعة

ذهب الفسافي مذهب المعتزة في أن الأسماء بالمواضعة ، وأنها تم بالتقياس ، ولكنه فصل مذهبه تفصيلا دقيقا مسا ما يجوز أن يطلق عنه من الأسماء وما لا يجوز <sup>(٢)</sup>

رغمتم رأيه على أن للثابت عيوب والأولى حصصاً توجد بالمواضعة ، وعلى هذا فإن آدم لا بد أن يكون قد تواضع مع الملائكة على اللغة الأولى ثم علمه جل وعز لأسماء \* وعدم آدم لأسماء كلها \*

فالاسم بصير سما للمسمى تفصداً ذلك ، ولولا هذا الفصدا لما كان هنالك سبب يدعو إلى تخصصه بها شيء دون الآخر ، إذ خروفت التي يتكون منها الاسم لا تتعلق بالمسمى معنى يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلق به ، وإذا كان الأمر كذلك فلأنه من معنى آخر يوجب علقه بالمسمى وليس ذلك إلا لقصد والإرادة

ولما كان الاسم في تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عنه والدلالة عليه ، وكانت معاني لأسماء لا تتغير باختلاف لأسماء واللغات ، فقد جار نقل اللفظ

(١) كوامع البيهات الزري ١٨

(٢) لمي ٤ ١٥٢ ١٨٢ وأخره ٢ الفصل الأخير

القوية الى الاحكام الشرعية كما جار يقال حكم للفظ عن مجازي حقيقة ، وعن الحقيقة الى المجاز بالعرف

وإذ انتهت الحاجة لورود إذن سمعي لإخراجه الأسماء والالوصاف عنه تعالى ، فإن السمع أن يمنع من إجراء بعض الأسماء

ولكن ألا يختلف وضع الاسم والصفة حين ينفذهما على الله لا يرى تفاصيل ذلك إذا اتفقت في فئتهما ، بل لا من حق الأسماء أن يعم معناه في الشاهد ثم يثنى عنه العائب لأن المواضعات تقع أولاً على شهادات وما جرى مجراها

أما ملك في معرفة الأسماء التي يصح أن تطبق عليه تعالى أو على غيره فهي الله ودينها والتعارف الخاص عنه . وقد عقد الفاسي فصلاً طويلاً لبيان لأسماء والصفات لفظة التي ترجع في ذاته كقولنا قادر وعالم وما يفارها من الأسماء في الفائدة كذلك و . وما يشركه فيه غيره من الالوصاف كحكيهم . وعارف ، أما اطلاق الفاظ الفقه والفهم وغيرها في لم يصح عنده لأب في ذاتها لا تطبق عليه لما فيها من معنى الوصوف في العلم بالاستدلال . وذلك لا يجوز على الله وهكذا الخاف في الصفات غير بداية كشيء وموجود . و صفات الاعمال جميعاً

وأخيراً من أسماء الله تعالى من حيث صفته لتعدد ه على قسمين

١ ما لا يصح لتعدد نه وهو كل اسم يجري عليه تعالى ولا يقيد التعظيم لفظاً أو معنى ، كقولنا شيء وموجود وقديم

٢ ما يصح التعدد نه سواء كان من أسماء أو صفات ذاتية ، أو كان من صفات لأفعال ، وهي كل ما كان من ذات التعظيم ، ولا يكون من صفات

كذلك إلا ما كان به تحقق بعبه وعدده وصفه التي حصره ٢٠ أو معنى  
آخر إن أسماء الله التي تصح لتعد ٢٠ هي تلك التي ه علاقة بالتكليف على  
وحد من الوجوه

## البحث الرابع صفات

يمكن تعريف الصفة تعريفاً شاملاً بأنها « كل أمر يدخل ضمن العلم  
بالذات - سواء كان ذلك ذاتاً أو شيئاً أو كان حالاً لا ذات كما يقول أبو هاشم »  
أو صفة رتبة ذاتية به كما يقول مشهور الصنفات عموماً . أو حكم دخول ضمن  
العلم بذاته كم يقول أبو علي وأبو الحسين نصري . أو فعلاً ه أو شيء فعل  
أو وصف ١١ »

ونلاحظ في هذا التعريف معنى الصفة كما يصوره علماء لاسلام إلا أنه  
يتضمن في الوقت نفسه اختلافات شديدة . فالأشعة يميزون بين الصفة والوصف  
والصفة عندهم شيء بوجد بالوصف أو يكون به وينكسه الوصف . أما  
الوصف فهو قول بوصف لله تعالى أو بعينه ذاته حي قادر الخ وهو غير  
الصفة القائمة بالله أو بعينه والصفة عند المنزلة أمر يلزم لأعيان وليست وصف  
الواصف . أما المعتزلة فقد وحدوا بين الصفة والوصف ، والصفة هي قول الوصف .  
وكذلك الوصف ١٢ ويستلزم القاضي على هذا بأن عماء اللغة يوجدون بينهما .  
فهو قول إن فلاناً وصف فلاناً صفة حسنة ووصف حسب . ثم تعرف هذا

(١) استند المصنف ٥٣ أ ب ١٠ بكر الرصاص ، أو سعة في الدين ٢٢

(٢) التمهيد لاساقطاني ٤ ٢ ، التوحيد لمباريني ٢٨ ب ١ ، معنى ٧ ٧ ٢

اللفظ فيما يصفه وصف النواصف نحو قوباً عالم وأسود ، إذ يفيد في الأول ذات دخل في صمم وصنعه أمر رائد عليه وهو تنسبه للشيء أو حالة تنسبه له ، وفي الثاني يفيد ذات الجسم مع ما دخل صممه وهو لساود ويستكر الأشاعرة قول المعتزلة توحيد صفة والوصف لأنه يعني أن الصفات تتم بالواصفة من الحق وهذا يؤدي إلى أن لا تكون له تعالى صفة قبل أن يحق خلقه ، وإدخالها المحو في هذه المناقشات فإنه يمكن القول بأن الصفات لإعية هي ما يعرفه عن الله تعالى ، إذ لا يستلزم معرفة حقيقته وقد أصبح القاصي ومتأخرو معتزله لا يخرجون من إطلاق لفظ الصفة على الله ويقصدون بها ما يفهمونه من أحوال أو غيرها . وعرف القاصي الصفة ما يتلاءم مع نظريته في الأحوال فقال « هي المازية التي تعالم الذات عنها دون اعتبار بذات أخرى ولا ما تحري مجراها » فيخرج بقوله « دون اعتبار بذات أخرى » كون الصفة قائمة بغيرها . كما يخرج بقوله « ولا ما تحري مجراها » كون الصفة من نوع لا أحكام

### موقف الصحابة من الصفات :

ذكر في القرآن الكريم وحديث السوي أنصار كثيرة تتضمن أسماء وأوصاف لله تعالى . ونوعان مختلفة لم يكن الصحابة في مفصل هذه الصفات فقد أدركوها بخاصتها ، ولم يحاولوا التعرف على حقيقتها ، وقد حدد المقرري موقف الصحابة في عبارة حميدة مختصرة فقال « من آمن النظر في دواوين حديث السوي . ووقف على الآثار السامية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من أصحابه رضي الله عنهم عن خلاف طاعتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصفه الرب سبحانه به فصفه بكريمه في القرآن الكريم وعن سائر سائر صلى الله عليه وسلم . ثم كلهم فهموا معنى ذلك فسكتوا عن الكلام في الصفات نعم . ولا فرق أحد منهم بين كون صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أربية من العلم والقدرة والحياء والإرادة والسمع والبصر والكلام والخلق والوجود والانعقاد والنعمة

(١) مقرري ، ص ٨١ .

والعظمة . وساقوا الكلام سوقاً وسجداً ، وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه وبرهنا من غير تعطيل ، ولم يحرص مع ذلك أحد منهم إلى شيء من هذا . ورأوا تجمعهم إزاء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد (ص) سوى كتاب الله تعالى ، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلاسفة .<sup>(١)</sup>

وقرب من هذا كان موقف السلف وكبار الأئمة مالك والشافعي وأحمد ، ولم يميز هؤلاء بين أسماء الله وصفاته وقال الإمام أحمد إن أسماء الله وصفاته أربعة غير مخلوقة<sup>(٢)</sup> . ورفض أن يدخل في حلال حيز هذا الموضوع . ودعا إلى اتحاد هذا الموقف ذاته من سمية وإن حزم وعبهما من الظاهرية<sup>(٣)</sup>

ويظهر أن الصحابة والسلف وكبار الأئمة نظروا إلى فائدة هذا الأمر ومعه للعوي . ففائدة الوصف تسمع أو كونه تعالى سميع هي إدراك الأصوات ، وفائدة الوصف بالبصر أنه يدرك الأجسام والألوان وهكذا كفوا بالدول للعوي ولم يحاولوا حد الإنسان الذي لا يستطيع الوصول إلى كنه الله وحقيقته صفاته إذ لا يعطى نعمه تعالى أحد . وفي حالة وجود آية توحى بالتشبيه م يؤيدون مع إجماعهم على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها ظاهرها ، وأوجبوا أن لا يفهم عن حرفتها للعونة فقط . وإنما على أساس أنه ليس كشيء شيء

والواقع أن إجماعهم لأسلامة جميعها يؤكد أنها لم تخرج عن طريقة القرآن . وأتت والصحابة في فهمها بصفات الله . ومن كتاب المقدسي والأشاعرة ستخلصوا من موقف الصحابة والسلف أنهم قالوا بإثبات صفات أربية لله هي نعم والقدرة والارادة وغيرها . فإن عدداً من المعزلة أنكروا إثبات صفات تنصف بالأولية والقدم . وصوّر موقفهم هو موقف القدم حتى أن من حرم وابن سبعة المذاهب أخذ على عورده من حجة بقية السلف في بصفاد وفقاً لموقفين معسرين ، فذهب إلى

(١) مقرري ، ص ٤ ، ١٨ ، ص ٢ ، ٣٦٦

(٢) في الأثر ٢ ، ص ٢٠٢ ، ص ٣٦٤ ، ص ٢٤

(٣) ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٢



حرم إلى أن الصفات هي نفس الذات<sup>(١)</sup> . فاقترب من قول معتزلة . وأكرر قول الأشاعرة في أن تكون له صفات أربية وهاجمهم بذلك<sup>(٢)</sup> ، يسجد ذهب من تسمية مذهب آخر حين أثبت كل ما جاء في القرآن من فوقية وتخصية واستواء على العرش وبدووجه كما وردت بظاهرها بحرفي دون تأويل حتى أحسن الإشارة إليه تعالى<sup>(٣)</sup>

لا أنا يجب أن لا نسي أنه يد مختلف معكرو لاسلام من حيث كيفية استحقاقه تعالى للصفات فإنهم لم يخلصوا مصدقا في إثباته وإثبات وحدانيته وأنه متصف بهذه الصفات المتعددة

الفلاسفة والصفات أنهم المصنف ناههم سايرو، فلاسفة اليونان في تصورهم للصفات وخاصة ما ورد عن بعضهم من نفيه لها ، ذكر ذلك الأشعري والحرالي والشهرستاني وغيرهم من الأقدمين . وذهب إليه بعض المحدثين كجابر الله والير نادير . وفتر<sup>(٤)</sup> . فقالوا إن المعتزلة اقتبسوا عن فلاسفة اليونان مذهبهم في الصفات أنها سلوب أي نفي - فمن رأى هؤلاء أن الله واجب بوجوده يداته ، وأن صفاته ليس برتبة عليه

ويرى مفهوم معتزلة بذلك أن واصل بدأ القول بنفي الصفات إلا أن مقاسه كانت غير واضحة . ولم رد على أن قال « إن من أثبت معنى وصفه قدعته لله فكأنه أثبت وجود الخلق » . ثم أوضح العلافي هذه الفكرة بما أحده عن رمطو يقول إن الله عليم كله وقدره كله وحياة كله ، عايش العلافي عندما هو لله وقدره هي الله بمعنى أن صفاته هي عين ذاته وهذا نفي للصفات ، لكن القضاء على

(١) الفصل ٥

(٢) الفصل ٤ : ٢٢

(٣) أبو ذرره المذهب لاسلام ٣٢

(٤) مقالات لأشعري ٢ : ٨٢ ، من تصديقاتي ٢٢ ، فيه ثلاثة ٩٠ ، ٩ ، العربي

المعنى من الصلوات ، لمبرية ٢ : ٢ ، وأخيرا في توفيق الله ، محسن التكميل مصنفاتي محسن

١ : ٩ ، والفلسفة لاسلام ٤

منحى آخر هناك ، إثبات لله عالما هو إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، وإثبات هادو هو إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، فالصفات إثبات للذات ونفي للصفات القصور

ويبين يرى بعض هؤلاء المذكرين أن أرسطو هو مصدر معتزلة فيما رويوه عنهم من نفيهم للصفات ، يرى آخرون أنهم اقتبسوا ذلك عن أفلاطون ، فعنده أن النسب الأخرى واحد وأنه اسمي من أن يصدق عليه الصفات و بشبه الأفراد ، فلا يصح القول إن لله عدم لأنه هو العدم . ولا يصح وصفه بالعدم لأنه هو الحما والخير ومصدر كل شيء جميل وخير ، وليس يحتاج إلى نصر لأنه ذاته النور الذي ينصر<sup>(١)</sup> « ساس »

وقد أنكر القاضي سكر سري أن معتزلة غالب بنفي الصفات أو دعت أن الصفات سبوت ، وأكد أن أنا المحدل لم يرد من قوله أن لله علمه هو الله إلا ما قاله أبو علي ، من أن لله عالم بذاته ، ونصف أن هناك فرق أساس بين تصور الفلاسفة لله وبين تصور لاسلاميين الذين يصح في أذهانهم صورة الوجودية الكاملة لله اعنه القادرة العالمة لما يرد لكل ما في الكون ومنظمه جميع التعيرات والأحوال . وفسر ما مجمع من استعاده المعتزلة من الفلاسفة كمفكرين لكن نسبة الفكرة كلها إلى الأفلاكيين خطأ كبير . وتأثير فلاسفة اليونان يجب أن يبحث عنه عند فلاسفة لاسلام لا عند المتكلمين من معتزلة أو سوههم . ذلك لأن فلاسفة الاسلام كانوا أقرب إلى الفلسفة اليونانية في تصور الصفات الاخيرة . فقد أنكروا تعدد الصفات وقالوا ، إن المفهوم منها واحد هو ذاته ، لأن الله هو الموجود الأول أو واجب الوجود لذاته ، والعلل الأولى ، والحق بلدي أكسب كل شيء جميعه كما عموما أن الصفات ليست أكثر من اعتبار ذهنية لسكون لدينا فكرة عن لله<sup>(٢)</sup>

وإذا أردت أن تبين موقف أشهر فلاسفة لاسلام من موضوع الصفات

(١) أبو ذرره المذهب لاسلام ٣٨

(٢) ٢ : ٩ ، مع لاسلام لاسلام شد تحقيق الدكتور قسم ١



هو وإلا تعطلت الصفة . ولا هي غيره وإلا تعدد القديم . وكلاهما لا يجوز .

لكن ابن كلاب - وبابيه الفلاسفي - لم يقل بعدم صفات الله واكتفى بالقول إنها أزلية . فاختلف أصحابه في تفسير قوله هذا ، فقال البعض ان للصفات تتعارض عن بعضها وهي مع ذلك غيره تعالى . وقال آخرون كل صفة لا هي الباري ولا هي غيره . وتوقف آخرون فقالوا كل صفة لا يقال هي الاخرى ولا يقال هي غيرها . ولم يقولوا لا هي الاخرى ولا غيرها<sup>(١)</sup> واحتلوا من حيث هذه الصفات . فقال بعضهم إن صفات الباري قديمة وذهب آخرون مسررين لاس كلاب إلى أنه لا يصح أن يقال في الصفات أنها قديمة ولا محدثة لأنها إذا قلنا إن الباري قديم صفاته استعينا عن أن نقول إن الصفات قديمة<sup>(٢)</sup>

**الأشعري ومدرسته :** تابع الأشعري ابن كلاب في إثبات الصفات . فانه معه نافي عبر مشابهة لاجزائه . وقد فرق مثل خصوصية المعترلة بين صفات السلب وصفات اليجاب . وهو يتفق معهم فيما يتعلق بالسور لأول سها . ويذهبهم في النوع الثاني لأنه حقق انه صفات قديمة . فإذا قيل إن الله قادر أو علم أو حي أو مريد أو سميع أو بصير أو متكلم . فقد أثبت له قدرة وعدم وجبة واردة وسمع وبصر وكلام . وهذه الصفات لا هي هو ولا هي غيره . وكل صفة من هذه الصفات لما تعلق بمطلق . فعليه سعلق بجميع المعلومات وقدره تعلق بجميع ما يصح وجوده . وورده تعلق بجميع ما يقبل الاحتصاص<sup>(٣)</sup> وقد أورد لمعدله بعدد من هذه الصفات بذاتية لكنهم أنكروا أنها قديمة

ومن رأيه - الأشعري - أن الصفة لو كانت محدثة لكان الله أحدثها في ذاتها . وهذا محال لأن الصفة لا تقوم بنفسها

وسبب قول الأشعري بالغيرية - لا هي الله ولا هي غيره . أنه يرى حوز . بدوره أحد السنين الأشعر على وجه من الوجوه . ولما كان الله أزليا وكانت صفاته أزلية فلا يمكن تصور انفصال الصفة عن ذاته أو معايرتها له . كما لا يمكن تصور انفصال بعض الصفات عن بعض . وهذه الصفات قائمة بذاته تعالى لا بغيره<sup>(٤)</sup>

وقد بين الأسعرياني معنى ذلك بقوله «ولا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال إنها هي هو أو غيره ولا هي هو ولا هي غيره . ولا أنها موافقة . أو مخالفة . ولا أنها متساوية . ولا أنها تلازمه أو تنصل به أو تنصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه . ولكن يجب أن يقال إنها صفات له موجودة قائمة بذاته محتصة به . ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها . أي إنكار وسمه بها . والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . ولما جوار وجود الغير مع عدم الآخر ، صفات الله إذن لا هي هو ولا هي غيره<sup>(٥)</sup> .

ومع أن الحارثي كان في أول أمره من القائلين بالاحوال التي قال بها<sup>(٦)</sup> . ثم لما لم يجد من إثبات الصفات مع غيرية من الدنية والمعوه منها<sup>(٧)</sup> . ومحاولة حفيف المعنى الذي قد تنطرق إلى الله من وجوده ناقص في إثبات صفة لا هي الله ولا هي غيره قديمة قائمة به . وقد أشار إلى ذلك في كتاب من أحررت كتبه وهو العقيدة النظامية فقال «من انتهر إلى صلب بدوره . فلأن العلم أن وجود انتهى إليه فكره فهو مشد . وان اضطر إلى شيء يلحق فهو معطل . وإن قطع بوجود واعترف بالمتجر عن درك حقيقته فهو موهوم موهوم . وهو معنى قول الصديق رضي الله عنه العجز عن الإدراك درك قبل معاينكم إذن حيرة ودهشة . قلنا . المعقول محدث في درك حقيقة حقيقة

(١) مقالات المرحع السابق . وفيه الاقدام ١٧٤ . وأصول الدين ٩٠ . لأدله ٤١ . المحرر

(٢) التمهيد في الدين ١٠٠ - ١٠١

(٣) قصد بالصفة النفسية كل صفة ثابتة للنفس لازمة . بحيث النفس غير متعلقة بها قائمة بالموصوف .

وأما الصفات الحسوية وبها الأحكام الثابتة للموصوف . بها معلق بغير قائمة بالموصوف . لا رشاد ٣

(١) مقالات الأشعري ١ ٢٣٠ - ٢٣١

(٢) المرحع السابق ١ ٢٣١

(٣) مقالات المرحع السابق . وفيه الاقدام ١٧٤ . وأصول الدين ٩٠ . ومهجع الأدله ٤١ .

بإبراهيم المنزه عن صفات الافتقار<sup>(١)</sup>

حتيج لأشاعرة بوجود صفات رائدة على انداب بأدلة كثيرة أهمها

١ - قياس العائب على الشاهد لأن العلم في نظره واحدة . والشرط لا يختلف عائدا وشاهدا . فعلة كقول النبي عائد في شاهد هو عدمه . لكن من يرفض قياس العائب على شاهد أن مرد أن معنى الصفات يختلف شاهد وعائب وهذا ما يحيل إليه لما تيرندي والخرحبي<sup>(٢)</sup>

٢ - حدوث العلم يحتاج إلى مرجح بوجوده . وهذا كقول البر حبيح والحصيص يستحيل بمجرد ندات لأن الموحب بالنداب لا يخصص شيئا عن شيء . بدسه النداب في هذا الشيء كمنهتها إلى الآخر . فيجب أن يكون هذا الحصى لصفة وراء النداب أو نداب على صفة ما . وهكذا تثبت لارادة ثم العلم والمقدرة<sup>(٣)</sup> وهذا الدليل للحويبي . ويلاحظ أنه عبارة « دات على صفة ما » يترك احتمالا لاقول بالأحوال . ولا يحتم القبول بوجود صفة رائدة<sup>(٤)</sup>

٣ - لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادر نفس ذاته م يحد حملها على ذاته . وكان قول الله أو تعلم القادر ، عنده حمل الشيء على نفسه . وهذا باطل لأن حمل هذه الصفات يسيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته هي ذاته . وإد بطل كونه نفسه . أو حالا خروجه من بق لا الريادة على الداب<sup>(٥)</sup> وهذا ضعيف . لأنه لا يبعد أكبر من زيادة مفهوم العلم والقادر على مفهوم الدات . ولا مراع في ذلك

٤ - لو كان العلم نفس الداب والقدره نفس اندات فكيف يعلم نفس القدره

(١) بعيدة العلية من \*

(٢) حواشي ٨ ٤٥

(٣) بهيمة الاند ٢ الشهرستاني ١٧٤

(٤) خر حاي ٨ ٤٦

(٥) خر حاي ٨ ٤٦

وكان المفهوم من العلم والقدره واحداً وهذا باطل . لكن هذا البرهان كبرهنا السابق في أنه لا معنى به أكثر من وجود أحوال متعددة تكون عليها الداب

الماتريوية : حاول دترميد أن يتوسط بين الأشاعرة والمعتزلة مع قهرهم إلى المعتزلة في أمور كثيرة وخاصة في تعدد<sup>(١)</sup>

فقد أثبت الماتريدي صفات . وأوضح به الله بوصف جميع صفاته في الأزل دون تفرقة بين صفات انداب وصفات الأفعال . وهذا لا بد من الإشارة إلى أن حديثنا السابق كنه يدور حول صفات الداب . إذ من المتفق عليه عند لأشاعره والمعتزلة أن صفات لأفعال رائدة على داته تعالى ومحدثه وإن اختلفوا في تحديد ها

ووصف الماتريدي أن الصفات ليس شيء غير الداب ولا فاعلة بدها ولا منفكة عن نداب . وهي لا تحتاج إلى متعاقباتها التي هي أمور اصاحية متجددة قد تفيد حدوث . وهكذا فكأن ماتريدي يعتقد أن داته تعالى مؤثرة بدها لا بصفة رائدة عليها . فهي بهذا الاعتراف حقيقة القدره . وعلى هذا تكون الدات والصفات متحدة في الحقيقة متعارفة في الاعتراف والمفهوم

محدث المعتزلة في الصفات : كان حدوث المعتزلة في داب الله وصفاته أثر كبير في عقيدته والفلسفة الإسلامية . لأنها طبع الفلسفة الإسلامية الكلامية بطابع خاص . ثم انتقل تأثيرها إلى الفكر الأوروبي . والمعتزلة هم الذين أطلقوا لعظ الصفات . بعد أن كان للفظ المستعمل سابقا الاسم والعب . ومن المعلوم أن باعث معارضة على فوهم في الصفات ذلك القوب الذي فسره البعض بأنه هي للصفات التأكيد على تزيه الله تعالى وبهي شبهه الشانه بين الله ولاسان أو بين الله والمخلوقات عموما . وأبعاد لأوصاف الإلهية عن مفهوم تعهد القدماء . ومشاهاة أقدم المصادر وقد أشار ابن نيمية إلى أن سبب هي لمعتزلة للصفات عن الله « أنها أعراض ولأعرص لا تقوم الا بحسم . وهذا عتبرت الصفات رائدة

(١) المقالة السبعية ٧٩ - خر حاي ٨ ٤٧ - بر حرة انداب ٢ ٣ - وسامح لادنه ٣

على الذات يدمرها حصص لأعراض لأن القائم بشيء يحتاج إليه . وعندها يصبح لله محلا للأعراض . ودمره التركيب والتجسيم ولا تقسام ، ويكون المركب معتقداً إلى آخرته وأجزاءه غير ، ونقتصر إلى غيره ليس واحداً لذاته <sup>(١)</sup> .

ويظهر أن العلو في التشبه من جانب خشية والكرامية أدى إلى رد فعل لدى المعصرة الذين وصفوا الله بالوحدانية والتقدم ومخالفة الحوادث . وهي صفات سلبية تنفي التشبه بين الله والخلق . وسار واصل في التمرين إلى أن بعد حذره ، فأذكر ثبوت الصفات الانجانية من عدم وقدره وإرادته ، حسية وقوة المسمين فيما وقع فيه النصارى الذين دفعوا من ثلاث صفات إلهية دنيوية هي النوجود والعلم والحيوة ، وحملوا كل صفة مستقلة بها ، وطلقوا عليها اسم الأقاليم : الآب والابن والروح القدس .

كأن شاع واصل من سكر والصفاء لا يحاياه حمية خوفاً من أن يعصي ذلك بهم في التعطيل وسحق إلى إله كفكره محروكه لا مصححون . ولذلك عمدوا إلى وسائل محسنة منها ، صفة أن واحد من العلاف الذي طم من الفروع من الأشعة أنه يعنى الصفات حيث أثبت لله عند هو لله وقدرته هي لله ، فأثبت الله على أحول من العلم وقدرته والوجود .

وقد بهم أو ، فعدل نسب ربه هذا بهم معددة . فادعى الأسعري أنه أحد هذه الأقول عن أرسطو طائيس « أني » في بعض كتبه أن ساري علم كنه وقدره كله وحيده كنه وبعد كله ، فحس للفظ عند نفسه وقال علمه هو هو وقدرته هي هو . « وأصاف الشهريستي يقول : « أنا اهدين » أثبت الصفات وجوهاً للذات وهي نفسها أفهم البصري أو أحوال أي هاشم <sup>(٢)</sup> . وردد هذه التهمة من بعده ، دويور <sup>(٣)</sup> وعنده . واصل . أن اهدين من قبل . روه لأشعري والآخرين .

(١) مباحث ابنه لاس تيمية ٢٤ ٧٣ والصورة العامة من شيم ٢٩  
 دويور شهريستي ٩٩ الله ١٠ ص ٣٨  
 (٢) حسن والحبس ٩٩  
 (٣) تاريخ الفلسفة ١٠

لأن هالك يوناً شامساً من فكرة الفلاسفة في السموات وبين قلوب أني هديل الله عالم يعلم هو ذاته . فاقول لأول . هي للصفة يسمى يشت القلوب التي ذاتاً هو بعينه صفة . والفلاسفة يعزرون الذات وانهم شيئاً واحداً وهذه القول تنفي وجود الصفة بها تماماً . بينما يقول العلاف بأثبت ذات هو بعينه صفة أو اثبات صفة هي بعينها ذات . وهي محاولة منه بالبقاء على وجود الصفة على أن يكون هو وجوداً مستقلاً <sup>(١)</sup> . وقد بين الفاضلي أن أنا اهديل قصد بقوله هذا ، أن الله يستحق هذه الصفات بذاته . وأراد ما أرادته أو عني من بعد . إلا أنه لم تتلخص في العبارة . وذلك لأن من يقول إن الله عام بعينه لا يقول إن ذلك العلم هو ذاته .

فما أن قول أني هديل يشبه أفهم البصري فلا يفسد ذلك . صحيح أن صلاب كانت قائمه من بعض مفكري المسمين والبصري . إلا أن يحيى بن المشي الذي نسب إليه تأثير المعتزلة بقوهم بالصفات كان من انحاء للصفات إطلاقاً . فحده أن وصف الله بالصفات يقتضي التركيب حتى أنه يعنى إطلاق الأسماء عليه تعالى لما كان من المستحيل أن يعلمه ورث جوهره <sup>(٢)</sup> . وهذه القبول في رأساً بعد عن قول أني هديل ، ثم بحقق فكرة الأقاليم عند البصري يرى أنها تعتمد على التمييز بين الطبيعة والأقنوم . فقد قالوا : إن الله طبيعة واحدة وفيه ثلاثة أقنوم : أب وبن وروح القدس . فكل كل واحد منهم نفس الطبيعة فتعدد لأقنوم ولا تعدد الله . وقد حددت الكسبه هذه العقيدة على النحو التالي : « فهذه المذهب أو الطبيعة واحدة معددة هي الآب والابن والروح القدس ، هي لأقنوم الثلاثة مع وهي كل واحد منهم على حده فالأقنوم مسيره فيما بينها أما الطبيعة أو المذهب هو حده عبر متعددة » <sup>(٣)</sup> . والأقنوم ثلاثة وجوه ذات طبيعة واحدة هي إله

لا شبه أن هذا الكلام يختلف كثيراً عن كلام أني هديل أو غيره من المعاد له

(١) الشفاء المنكر ٢٧٣

(٢) ص ٢٧٠

(٣) دويور ٧٢ ، دويور أبي ورد ٣٣ ٣٤ ، محبين يهود ٩ ١٠ ١١  
 من ٢٨ ١٩ أصول المذهب ١٠

وحيث لا ريب في عرضه أن يعي كل ضرر حصري أو ثنائي بين الآراء والأفكار أو بين آراء المعتزلة ونعلاسه والصدري لأن صدرة التأثير والتأثر لا يمكن تقيدها عن التفكير الإنساني وحيث أن لا يعيب عن الناس أن أصول كل من الديانتين الإسلامية والنصرانية من مصدر إلهي واحد

والواقع أن تهمة تعي الصفات بتحقيق أسماء أكثر من ثي الهدل لأنه صرح بكار صفات الله الذاتية الثبوتية . وهو يحمل الصفات على الذات بأنه إثبات الذات من ناحيته . ونبي لأصداقه من ناحية أخرى . فصد قد نظام « معنى قوي عام إثبات ذاته ونفي أخيه عنه ، ومعنى قوي قادر إثبات ذاته ونفي أخيه عنه ، ومعنى قوي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وكذلك فوه في سائر صفاته على هذا النحو » . ويشه كلامه هذا كلام صريح من قبل<sup>(١)</sup>

وإذ كيف تختلف صفات الذات ؟ يجب النظام بها تختلف لاختلاف ما تعي عنه من العجز والموت وسائر المقتضيات من المعنى والنصم وغير ذلك ، لا لاختلاف الذات في نفسه<sup>(٢)</sup> . وتابع النظام محاولته في التبرير بتفسير الآيات المنشأ بها تفسيراً معنوياً ، فوجهه تعالى ذكره على التوسع وليس لأب له وجهها في الحقيقة واليد هي سعة ، وهكذا

ومن هذه المحاولات محاولة عبد بن سليمان . فقد أنكر على أبي الهدل قوله إن صفته ذات وقال « هو عدم قادر حي دون أن أثبت له عدم ولا قدرة ولا حية . ولم يسته سمى ولا حصر ، وقاب هو عالم لا نعم وقادر لا قدرة وهكذا . أم تفسير ذلك فهو قولنا عام إثبات اسم الله ومعنى معلوم ، وقوي قادر إثبات اسم الله ومعنى علم معدود الخ . وأنكر أن يكون معنى فوه عالم هو قوله قادر . وهكذا أثبت معلومات ومعلومات إلى جانب الذات لافيه<sup>(٣)</sup> »

وحاول معمر محاولة جديدة في هذا السبيل فطرح فكره المعاني . وذكر أن كل

(١) و (٢) و (٣) من لا . من ٢٢٣  
(٤) لمع الـ من ٢٢٤  
من لا . من ٢٢٥ . والنبي من ٢٢٧

تعبير يعيب العام يكون معنى أوجده ، وأصناف : من هذه المعاني سلسلة لا متناهية ، ونقل فكرة المعاني هذه إلى الإيمان والكفر . فقال في الكافر والمؤمن إيماء بكونان كذلك المعنى آخر لا إلى غاية ، وكذلك قوله في سائر الصفات<sup>(١)</sup> . ويرى معمر أن نعوب صفات رتبة على الذات يتناقض مع ما يجب لبداهته من توحيد معتق ، حتى أنه كان يقول إن الله لا يعلم ذاته كيلا يفصل بين المعلوم والعالم<sup>(٢)</sup> . إن اتحاد معمر هذه محاولة للتخفيف من جوهرية الصفات في طريقه إلى التبرير المطلق . فم يطلق لفظ الصفات وإنما سماها معاني لا طر من أن في ذلك تقليلاً من أهميتها ، فذات لله واحدة قديمة والصفات معاني ثانوية لا أهميتها . وبسبب يجد بعض المحققين أن هذه المحاولة لا تعدو أن تكون نظرية لا تعبر شيئاً من جوهر الصفات<sup>(٣)</sup> . يرى آخرون فيها أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات اللامتناهية . فمعني هي الصفات الإلهية وهي بسطة لأن صفات الله بسيطة . وهي غير متناهية وكذلك صفات الله ، وهي لا إلى غاية . وهي عسارات ذهنية لأن هي اعتبار ذهني تعود إلى الذات « وهكذا نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات اللامتناهية ، والتي هي وحدها مصدر الفعل وهي وحدها سبب الحركة والسكون والموت والحياة ، وهي وحدها مبدأ الالتماعير في الوجود ، ولكن مصدر عنها التميز في الوجود »<sup>(٤)</sup> . لكن القاضي كان معارضا هذه الفكرة منكراً صحة إطلاقها على صفات الله جميعاً ، [وإن كانت مقبولة عنده دائمة لبعض هذه الصفات كالإرادة والكرهية ، على أن لا يكون شالاً إلا معنى واحد . لأنه يرفض القول بتسلسل المعاني لا إلى غاية

ومن المحاولات الأخيرة للتوفيق بين التنزيه المطلق ووصفه بمعاني بعض الصفات ، رأي أبي علي بأن الله يستحق الصفات لذاته . ويقول أبي هاشم بأنه

(١) بن حزم المصنوع ٥٤٦ . ٥٤٧ . ٥٤٨ . ٥٤٩ . ٥٥٠ . ٥٥١ . ٥٥٢ . ٥٥٣ . ٥٥٤ . ٥٥٥ . ٥٥٦ . ٥٥٧ . ٥٥٨ . ٥٥٩ . ٥٦٠ . ٥٦١ . ٥٦٢ . ٥٦٣ . ٥٦٤ . ٥٦٥ . ٥٦٦ . ٥٦٧ . ٥٦٨ . ٥٦٩ . ٥٧٠ . ٥٧١ . ٥٧٢ . ٥٧٣ . ٥٧٤ . ٥٧٥ . ٥٧٦ . ٥٧٧ . ٥٧٨ . ٥٧٩ . ٥٨٠ . ٥٨١ . ٥٨٢ . ٥٨٣ . ٥٨٤ . ٥٨٥ . ٥٨٦ . ٥٨٧ . ٥٨٨ . ٥٨٩ . ٥٩٠ . ٥٩١ . ٥٩٢ . ٥٩٣ . ٥٩٤ . ٥٩٥ . ٥٩٦ . ٥٩٧ . ٥٩٨ . ٥٩٩ . ٦٠٠ . ٦٠١ . ٦٠٢ . ٦٠٣ . ٦٠٤ . ٦٠٥ . ٦٠٦ . ٦٠٧ . ٦٠٨ . ٦٠٩ . ٦١٠ . ٦١١ . ٦١٢ . ٦١٣ . ٦١٤ . ٦١٥ . ٦١٦ . ٦١٧ . ٦١٨ . ٦١٩ . ٦٢٠ . ٦٢١ . ٦٢٢ . ٦٢٣ . ٦٢٤ . ٦٢٥ . ٦٢٦ . ٦٢٧ . ٦٢٨ . ٦٢٩ . ٦٣٠ . ٦٣١ . ٦٣٢ . ٦٣٣ . ٦٣٤ . ٦٣٥ . ٦٣٦ . ٦٣٧ . ٦٣٨ . ٦٣٩ . ٦٤٠ . ٦٤١ . ٦٤٢ . ٦٤٣ . ٦٤٤ . ٦٤٥ . ٦٤٦ . ٦٤٧ . ٦٤٨ . ٦٤٩ . ٦٥٠ . ٦٥١ . ٦٥٢ . ٦٥٣ . ٦٥٤ . ٦٥٥ . ٦٥٦ . ٦٥٧ . ٦٥٨ . ٦٥٩ . ٦٦٠ . ٦٦١ . ٦٦٢ . ٦٦٣ . ٦٦٤ . ٦٦٥ . ٦٦٦ . ٦٦٧ . ٦٦٨ . ٦٦٩ . ٦٧٠ . ٦٧١ . ٦٧٢ . ٦٧٣ . ٦٧٤ . ٦٧٥ . ٦٧٦ . ٦٧٧ . ٦٧٨ . ٦٧٩ . ٦٨٠ . ٦٨١ . ٦٨٢ . ٦٨٣ . ٦٨٤ . ٦٨٥ . ٦٨٦ . ٦٨٧ . ٦٨٨ . ٦٨٩ . ٦٩٠ . ٦٩١ . ٦٩٢ . ٦٩٣ . ٦٩٤ . ٦٩٥ . ٦٩٦ . ٦٩٧ . ٦٩٨ . ٦٩٩ . ٧٠٠ . ٧٠١ . ٧٠٢ . ٧٠٣ . ٧٠٤ . ٧٠٥ . ٧٠٦ . ٧٠٧ . ٧٠٨ . ٧٠٩ . ٧١٠ . ٧١١ . ٧١٢ . ٧١٣ . ٧١٤ . ٧١٥ . ٧١٦ . ٧١٧ . ٧١٨ . ٧١٩ . ٧٢٠ . ٧٢١ . ٧٢٢ . ٧٢٣ . ٧٢٤ . ٧٢٥ . ٧٢٦ . ٧٢٧ . ٧٢٨ . ٧٢٩ . ٧٣٠ . ٧٣١ . ٧٣٢ . ٧٣٣ . ٧٣٤ . ٧٣٥ . ٧٣٦ . ٧٣٧ . ٧٣٨ . ٧٣٩ . ٧٤٠ . ٧٤١ . ٧٤٢ . ٧٤٣ . ٧٤٤ . ٧٤٥ . ٧٤٦ . ٧٤٧ . ٧٤٨ . ٧٤٩ . ٧٥٠ . ٧٥١ . ٧٥٢ . ٧٥٣ . ٧٥٤ . ٧٥٥ . ٧٥٦ . ٧٥٧ . ٧٥٨ . ٧٥٩ . ٧٦٠ . ٧٦١ . ٧٦٢ . ٧٦٣ . ٧٦٤ . ٧٦٥ . ٧٦٦ . ٧٦٧ . ٧٦٨ . ٧٦٩ . ٧٧٠ . ٧٧١ . ٧٧٢ . ٧٧٣ . ٧٧٤ . ٧٧٥ . ٧٧٦ . ٧٧٧ . ٧٧٨ . ٧٧٩ . ٧٨٠ . ٧٨١ . ٧٨٢ . ٧٨٣ . ٧٨٤ . ٧٨٥ . ٧٨٦ . ٧٨٧ . ٧٨٨ . ٧٨٩ . ٧٩٠ . ٧٩١ . ٧٩٢ . ٧٩٣ . ٧٩٤ . ٧٩٥ . ٧٩٦ . ٧٩٧ . ٧٩٨ . ٧٩٩ . ٨٠٠ . ٨٠١ . ٨٠٢ . ٨٠٣ . ٨٠٤ . ٨٠٥ . ٨٠٦ . ٨٠٧ . ٨٠٨ . ٨٠٩ . ٨١٠ . ٨١١ . ٨١٢ . ٨١٣ . ٨١٤ . ٨١٥ . ٨١٦ . ٨١٧ . ٨١٨ . ٨١٩ . ٨٢٠ . ٨٢١ . ٨٢٢ . ٨٢٣ . ٨٢٤ . ٨٢٥ . ٨٢٦ . ٨٢٧ . ٨٢٨ . ٨٢٩ . ٨٣٠ . ٨٣١ . ٨٣٢ . ٨٣٣ . ٨٣٤ . ٨٣٥ . ٨٣٦ . ٨٣٧ . ٨٣٨ . ٨٣٩ . ٨٤٠ . ٨٤١ . ٨٤٢ . ٨٤٣ . ٨٤٤ . ٨٤٥ . ٨٤٦ . ٨٤٧ . ٨٤٨ . ٨٤٩ . ٨٥٠ . ٨٥١ . ٨٥٢ . ٨٥٣ . ٨٥٤ . ٨٥٥ . ٨٥٦ . ٨٥٧ . ٨٥٨ . ٨٥٩ . ٨٦٠ . ٨٦١ . ٨٦٢ . ٨٦٣ . ٨٦٤ . ٨٦٥ . ٨٦٦ . ٨٦٧ . ٨٦٨ . ٨٦٩ . ٨٧٠ . ٨٧١ . ٨٧٢ . ٨٧٣ . ٨٧٤ . ٨٧٥ . ٨٧٦ . ٨٧٧ . ٨٧٨ . ٨٧٩ . ٨٨٠ . ٨٨١ . ٨٨٢ . ٨٨٣ . ٨٨٤ . ٨٨٥ . ٨٨٦ . ٨٨٧ . ٨٨٨ . ٨٨٩ . ٨٩٠ . ٨٩١ . ٨٩٢ . ٨٩٣ . ٨٩٤ . ٨٩٥ . ٨٩٦ . ٨٩٧ . ٨٩٨ . ٨٩٩ . ٩٠٠ . ٩٠١ . ٩٠٢ . ٩٠٣ . ٩٠٤ . ٩٠٥ . ٩٠٦ . ٩٠٧ . ٩٠٨ . ٩٠٩ . ٩١٠ . ٩١١ . ٩١٢ . ٩١٣ . ٩١٤ . ٩١٥ . ٩١٦ . ٩١٧ . ٩١٨ . ٩١٩ . ٩٢٠ . ٩٢١ . ٩٢٢ . ٩٢٣ . ٩٢٤ . ٩٢٥ . ٩٢٦ . ٩٢٧ . ٩٢٨ . ٩٢٩ . ٩٣٠ . ٩٣١ . ٩٣٢ . ٩٣٣ . ٩٣٤ . ٩٣٥ . ٩٣٦ . ٩٣٧ . ٩٣٨ . ٩٣٩ . ٩٤٠ . ٩٤١ . ٩٤٢ . ٩٤٣ . ٩٤٤ . ٩٤٥ . ٩٤٦ . ٩٤٧ . ٩٤٨ . ٩٤٩ . ٩٥٠ . ٩٥١ . ٩٥٢ . ٩٥٣ . ٩٥٤ . ٩٥٥ . ٩٥٦ . ٩٥٧ . ٩٥٨ . ٩٥٩ . ٩٦٠ . ٩٦١ . ٩٦٢ . ٩٦٣ . ٩٦٤ . ٩٦٥ . ٩٦٦ . ٩٦٧ . ٩٦٨ . ٩٦٩ . ٩٧٠ . ٩٧١ . ٩٧٢ . ٩٧٣ . ٩٧٤ . ٩٧٥ . ٩٧٦ . ٩٧٧ . ٩٧٨ . ٩٧٩ . ٩٨٠ . ٩٨١ . ٩٨٢ . ٩٨٣ . ٩٨٤ . ٩٨٥ . ٩٨٦ . ٩٨٧ . ٩٨٨ . ٩٨٩ . ٩٩٠ . ٩٩١ . ٩٩٢ . ٩٩٣ . ٩٩٤ . ٩٩٥ . ٩٩٦ . ٩٩٧ . ٩٩٨ . ٩٩٩ . ١٠٠٠ . ١٠٠١ . ١٠٠٢ . ١٠٠٣ . ١٠٠٤ . ١٠٠٥ . ١٠٠٦ . ١٠٠٧ . ١٠٠٨ . ١٠٠٩ . ١٠١٠ . ١٠١١ . ١٠١٢ . ١٠١٣ . ١٠١٤ . ١٠١٥ . ١٠١٦ . ١٠١٧ . ١٠١٨ . ١٠١٩ . ١٠٢٠ . ١٠٢١ . ١٠٢٢ . ١٠٢٣ . ١٠٢٤ . ١٠٢٥ . ١٠٢٦ . ١٠٢٧ . ١٠٢٨ . ١٠٢٩ . ١٠٣٠ . ١٠٣١ . ١٠٣٢ . ١٠٣٣ . ١٠٣٤ . ١٠٣٥ . ١٠٣٦ . ١٠٣٧ . ١٠٣٨ . ١٠٣٩ . ١٠٤٠ . ١٠٤١ . ١٠٤٢ . ١٠٤٣ . ١٠٤٤ . ١٠٤٥ . ١٠٤٦ . ١٠٤٧ . ١٠٤٨ . ١٠٤٩ . ١٠٥٠ . ١٠٥١ . ١٠٥٢ . ١٠٥٣ . ١٠٥٤ . ١٠٥٥ . ١٠٥٦ . ١٠٥٧ . ١٠٥٨ . ١٠٥٩ . ١٠٦٠ . ١٠٦١ . ١٠٦٢ . ١٠٦٣ . ١٠٦٤ . ١٠٦٥ . ١٠٦٦ . ١٠٦٧ . ١٠٦٨ . ١٠٦٩ . ١٠٧٠ . ١٠٧١ . ١٠٧٢ . ١٠٧٣ . ١٠٧٤ . ١٠٧٥ . ١٠٧٦ . ١٠٧٧ . ١٠٧٨ . ١٠٧٩ . ١٠٨٠ . ١٠٨١ . ١٠٨٢ . ١٠٨٣ . ١٠٨٤ . ١٠٨٥ . ١٠٨٦ . ١٠٨٧ . ١٠٨٨ . ١٠٨٩ . ١٠٩٠ . ١٠٩١ . ١٠٩٢ . ١٠٩٣ . ١٠٩٤ . ١٠٩٥ . ١٠٩٦ . ١٠٩٧ . ١٠٩٨ . ١٠٩٩ . ١١٠٠ . ١١٠١ . ١١٠٢ . ١١٠٣ . ١١٠٤ . ١١٠٥ . ١١٠٦ . ١١٠٧ . ١١٠٨ . ١١٠٩ . ١١١٠ . ١١١١ . ١١١٢ . ١١١٣ . ١١١٤ . ١١١٥ . ١١١٦ . ١١١٧ . ١١١٨ . ١١١٩ . ١١٢٠ . ١١٢١ . ١١٢٢ . ١١٢٣ . ١١٢٤ . ١١٢٥ . ١١٢٦ . ١١٢٧ . ١١٢٨ . ١١٢٩ . ١١٣٠ . ١١٣١ . ١١٣٢ . ١١٣٣ . ١١٣٤ . ١١٣٥ . ١١٣٦ . ١١٣٧ . ١١٣٨ . ١١٣٩ . ١١٤٠ . ١١٤١ . ١١٤٢ . ١١٤٣ . ١١٤٤ . ١١٤٥ . ١١٤٦ . ١١٤٧ . ١١٤٨ . ١١٤٩ . ١١٥٠ . ١١٥١ . ١١٥٢ . ١١٥٣ . ١١٥٤ . ١١٥٥ . ١١٥٦ . ١١٥٧ . ١١٥٨ . ١١٥٩ . ١١٦٠ . ١١٦١ . ١١٦٢ . ١١٦٣ . ١١٦٤ . ١١٦٥ . ١١٦٦ . ١١٦٧ . ١١٦٨ . ١١٦٩ . ١١٧٠ . ١١٧١ . ١١٧٢ . ١١٧٣ . ١١٧٤ . ١١٧٥ . ١١٧٦ . ١١٧٧ . ١١٧٨ . ١١٧٩ . ١١٨٠ . ١١٨١ . ١١٨٢ . ١١٨٣ . ١١٨٤ . ١١٨٥ . ١١٨٦ . ١١٨٧ . ١١٨٨ . ١١٨٩ . ١١٩٠ . ١١٩١ . ١١٩٢ . ١١٩٣ . ١١٩٤ . ١١٩٥ . ١١٩٦ . ١١٩٧ . ١١٩٨ . ١١٩٩ . ١٢٠٠ . ١٢٠١ . ١٢٠٢ . ١٢٠٣ . ١٢٠٤ . ١٢٠٥ . ١٢٠٦ . ١٢٠٧ . ١٢٠٨ . ١٢٠٩ . ١٢١٠ . ١٢١١ . ١٢١٢ . ١٢١٣ . ١٢١٤ . ١٢١٥ . ١٢١٦ . ١٢١٧ . ١٢١٨ . ١٢١٩ . ١٢٢٠ . ١٢٢١ . ١٢٢٢ . ١٢٢٣ . ١٢٢٤ . ١٢٢٥ . ١٢٢٦ . ١٢٢٧ . ١٢٢٨ . ١٢٢٩ . ١٢٣٠ . ١٢٣١ . ١٢٣٢ . ١٢٣٣ . ١٢٣٤ . ١٢٣٥ . ١٢٣٦ . ١٢٣٧ . ١٢٣٨ . ١٢٣٩ . ١٢٤٠ . ١٢٤١ . ١٢٤٢ . ١٢٤٣ . ١٢٤٤ . ١٢٤٥ . ١٢٤٦ . ١٢٤٧ . ١٢٤٨ . ١٢٤٩ . ١٢٥٠ . ١٢٥١ . ١٢٥٢ . ١٢٥٣ . ١٢٥٤ . ١٢٥٥ . ١٢٥٦ . ١٢٥٧ . ١٢٥٨ . ١٢٥٩ . ١٢٦٠ . ١٢٦١ . ١٢٦٢ . ١٢٦٣ . ١٢٦٤ . ١٢٦٥ . ١٢٦٦ . ١٢٦٧ . ١٢٦٨ . ١٢٦٩ . ١٢٧٠ . ١٢٧١ . ١٢٧٢ . ١٢٧٣ . ١٢٧٤ . ١٢٧٥ . ١٢٧٦ . ١٢٧٧ . ١٢٧٨ . ١٢٧٩ . ١٢٨٠ . ١٢٨١ . ١٢٨٢ . ١٢٨٣ . ١٢٨٤ . ١٢٨٥ . ١٢٨٦ . ١٢٨٧ . ١٢٨٨ . ١٢٨٩ . ١٢٩٠ . ١٢٩١ . ١٢٩٢ . ١٢٩٣ . ١٢٩٤ . ١٢٩٥ . ١٢٩٦ . ١٢٩٧ . ١٢٩٨ . ١٢٩٩ . ١٣٠٠ . ١٣٠١ . ١٣٠٢ . ١٣٠٣ . ١٣٠٤ . ١٣٠٥ . ١٣٠٦ . ١٣٠٧ . ١٣٠٨ . ١٣٠٩ . ١٣١٠ . ١٣١١ . ١٣١٢ . ١٣١٣ . ١٣١٤ . ١٣١٥ . ١٣١٦ . ١٣١٧ . ١٣١٨ . ١٣١٩ . ١٣٢٠ . ١٣٢١ . ١٣٢٢ . ١٣٢٣ . ١٣٢٤ . ١٣٢٥ . ١٣٢٦ . ١٣٢٧ . ١٣٢٨ . ١٣٢٩ . ١٣٣٠ . ١٣٣١ . ١٣٣٢ . ١٣٣٣ . ١٣٣٤ . ١٣٣٥ . ١٣٣٦ . ١٣٣٧ . ١٣٣٨ . ١٣٣٩ . ١٣٤٠ . ١٣٤١ . ١٣٤٢ . ١٣٤٣ . ١٣٤٤ . ١٣٤٥ . ١٣٤٦ . ١٣٤٧ . ١٣٤٨ . ١٣٤٩ . ١٣٥٠ . ١٣٥١ . ١٣٥٢ . ١٣٥٣ . ١٣٥٤ . ١٣٥٥ . ١٣٥٦ . ١٣٥٧ . ١٣٥٨ . ١٣٥٩ . ١٣٦٠ . ١٣٦١ . ١٣٦٢ . ١٣٦٣ . ١٣٦٤ . ١٣٦٥ . ١٣٦٦ . ١٣٦٧ . ١٣٦٨ . ١٣٦٩ . ١٣٧٠ . ١٣٧١ . ١٣٧٢ . ١٣٧٣ . ١٣٧٤ . ١٣٧٥ . ١٣٧٦ . ١٣٧٧ . ١٣٧٨ . ١٣٧٩ . ١٣٨٠ . ١٣٨١ . ١٣٨٢ . ١٣٨٣ . ١٣٨٤ . ١٣٨٥ . ١٣٨٦ . ١٣٨٧ . ١٣٨٨ . ١٣٨٩ . ١٣٩٠ . ١٣٩١ . ١٣٩٢ . ١٣٩٣ . ١٣٩٤ . ١٣٩٥ . ١٣٩٦ . ١٣٩٧ . ١٣٩٨ . ١٣٩٩ . ١٤٠٠ . ١٤٠١ . ١٤٠٢ . ١٤٠٣ . ١٤٠٤ . ١٤٠٥ . ١٤٠٦ . ١٤٠٧ . ١٤٠٨ . ١٤٠٩ . ١٤١٠ . ١٤١١ . ١٤١٢ . ١٤١٣ . ١٤١٤ . ١٤١٥ . ١٤١٦ . ١٤١٧ . ١٤١٨ . ١٤١٩ . ١٤٢٠ . ١٤٢١ . ١٤٢٢ . ١٤٢٣ . ١٤٢٤ . ١٤٢٥ . ١٤٢٦ . ١٤٢٧ . ١٤٢٨ . ١٤٢٩ . ١٤٣٠ . ١٤٣١ . ١٤٣٢ . ١٤٣٣ . ١٤٣٤ . ١٤٣٥ . ١٤٣٦ . ١٤٣٧ . ١٤٣٨ . ١٤٣٩ . ١٤٤٠ . ١٤٤١ . ١٤٤٢ . ١٤٤٣ . ١٤٤٤ . ١٤٤٥ . ١٤٤٦ . ١٤٤٧ . ١٤٤٨ . ١٤٤٩ . ١٤٥٠ . ١٤٥١ . ١٤٥٢ . ١٤٥٣ . ١٤٥٤ . ١٤٥٥ . ١٤٥٦ . ١٤٥٧ . ١٤٥٨ . ١٤٥٩ . ١٤٦٠ . ١٤٦١ . ١٤٦٢ . ١٤٦٣ . ١٤٦٤ . ١٤٦٥ . ١٤٦٦ . ١٤٦٧ . ١٤٦٨ . ١٤٦٩ . ١٤٧٠ . ١٤٧١ . ١٤٧٢ . ١٤٧٣ . ١٤٧٤ . ١٤٧٥ . ١٤٧٦ . ١٤٧٧ . ١٤٧٨ . ١٤٧٩ . ١٤٨٠ . ١٤٨١ . ١٤٨٢ . ١٤٨٣ . ١٤٨٤ . ١٤٨٥ . ١٤٨٦ . ١٤٨٧ . ١٤٨٨ . ١٤٨٩ . ١٤٩٠ . ١٤٩١ . ١٤٩٢ . ١٤٩٣ . ١٤٩٤ . ١٤٩٥ . ١٤٩٦ . ١٤٩٧ . ١٤٩٨ . ١٤٩٩ . ١٥٠٠ . ١٥٠١ . ١٥٠٢ . ١٥٠٣ . ١٥٠٤ . ١٥٠٥ . ١٥٠٦ . ١٥٠٧ . ١٥٠٨ . ١٥٠٩ . ١٥١٠ . ١٥١١ . ١٥١٢ . ١٥١٣ . ١٥١٤ . ١٥١٥ . ١٥١٦ . ١٥١٧ . ١٥١٨ . ١٥١٩ . ١٥٢٠ . ١٥٢١ . ١٥٢٢ . ١٥٢٣ . ١٥٢٤ . ١٥٢٥ . ١٥٢٦ . ١٥٢٧ . ١٥٢٨ . ١٥٢٩ . ١٥٣٠ . ١٥٣١ . ١٥٣٢ . ١٥٣٣ . ١٥٣٤ . ١٥٣٥ . ١٥٣٦ . ١٥٣٧ . ١٥٣٨ . ١٥٣٩ . ١٥٤٠ . ١٥٤١ . ١٥٤٢ . ١٥٤٣ . ١٥٤٤ . ١٥٤٥ . ١٥٤٦ . ١٥٤٧ . ١٥٤٨ . ١٥٤٩ . ١٥٥٠ . ١٥٥١ . ١٥٥٢ . ١٥٥٣ . ١٥٥٤ . ١٥٥٥ . ١٥٥٦ . ١٥٥٧ . ١٥٥٨ . ١٥٥٩ . ١٥٦٠ . ١٥٦١ . ١٥٦٢ . ١٥٦٣ . ١٥٦٤ . ١٥٦٥ . ١٥٦٦ . ١٥٦٧ . ١٥٦٨ . ١٥٦٩ . ١٥٧٠ . ١٥٧١ . ١٥٧٢ . ١٥٧٣ . ١٥٧٤ . ١٥٧٥ . ١٥٧٦ . ١٥٧٧ . ١٥٧٨ . ١٥٧٩ . ١٥٨٠ . ١٥٨١ . ١٥٨٢ . ١٥٨٣ . ١٥٨٤ . ١٥٨٥ . ١٥٨٦ . ١٥٨٧ . ١٥٨٨ . ١٥٨٩ . ١٥٩٠ . ١٥٩١ . ١٥٩٢ . ١٥٩٣ . ١٥٩٤ . ١٥٩٥ . ١٥٩٦ . ١٥٩٧ . ١٥٩٨ . ١٥٩٩ . ١٦٠٠ . ١٦٠١ . ١٦٠٢ . ١٦٠٣ . ١٦٠٤ . ١٦٠٥ . ١٦٠٦ . ١٦٠٧ . ١٦٠٨ . ١٦٠٩ . ١٦١٠ . ١٦١١ . ١٦١٢ . ١٦١٣ . ١٦١٤ . ١٦١٥ . ١٦١٦ . ١٦١٧ . ١٦١٨ . ١٦١٩ . ١٦٢٠ . ١٦٢١ . ١٦٢٢ . ١٦٢٣ . ١٦٢٤ . ١٦٢٥ . ١٦٢٦ . ١٦٢٧ . ١٦٢٨ . ١٦٢٩ . ١٦٣٠ . ١٦٣١ . ١٦٣٢ . ١٦٣٣ . ١٦٣٤ . ١٦٣٥ . ١٦٣٦ . ١٦٣٧ . ١٦٣٨ . ١٦٣٩ . ١٦٤٠ . ١٦٤١ . ١٦٤٢ . ١٦٤٣ . ١٦٤٤ . ١٦٤٥ . ١٦٤٦ . ١٦٤٧ . ١٦٤٨ . ١٦٤٩ . ١٦٥٠ . ١٦٥١ . ١٦٥٢ . ١٦٥٣ . ١٦٥٤ . ١٦٥٥ . ١٦٥٦ . ١٦٥٧ . ١٦٥٨ . ١٦٥٩ . ١٦٦٠ . ١٦٦١ . ١٦٦٢ . ١٦٦٣ . ١٦٦٤ . ١٦٦٥ . ١٦٦٦ . ١٦٦٧ . ١٦٦٨ . ١٦٦٩ . ١٦٧٠ . ١٦٧١ . ١٦٧٢ . ١٦٧٣ . ١٦٧٤ . ١٦٧٥ . ١٦٧٦ . ١٦٧٧ . ١٦٧٨ . ١٦٧٩ . ١٦٨٠ . ١٦٨١ . ١٦٨٢ . ١٦٨٣ . ١٦٨٤ . ١٦٨٥ . ١٦٨٦ . ١٦٨٧ . ١٦٨٨ . ١٦٨٩ . ١٦٩٠ . ١٦٩١ . ١٦٩٢ . ١٦٩٣ . ١٦٩٤ . ١٦٩٥ . ١٦٩٦ . ١٦٩٧ . ١٦٩٨ . ١٦٩٩ . ١٧٠٠ . ١٧٠١ . ١٧٠٢ . ١٧٠٣ . ١٧٠٤ . ١٧٠٥ . ١٧٠٦ . ١٧٠٧ . ١٧٠٨ . ١٧٠٩ . ١٧١٠ . ١٧١١ . ١٧١٢ . ١٧١٣ . ١٧١٤ . ١٧١٥ . ١٧١٦ . ١٧١٧ . ١٧١٨ . ١٧١٩ . ١٧٢٠ . ١٧٢١ . ١٧٢٢ . ١٧٢٣ . ١٧٢٤ . ١٧٢٥ . ١٧٢٦ . ١٧٢٧ . ١٧٢٨ . ١٧٢٩ . ١٧٣٠ . ١٧٣١ . ١٧٣٢ . ١٧٣٣ . ١٧٣٤ . ١٧٣٥ . ١٧٣٦ . ١٧٣٧ . ١٧٣٨ . ١٧٣٩ . ١٧٤٠ . ١٧٤١ . ١٧٤٢ . ١٧

يستحقها خال هو عليها . وقد كان لحدثين أثر كبير على متأخري المعصرة الذين لم يبحرخوا عن أحدهما . فقد رأى لأحوال أكثر شيوع معتزلة بعدد وأبو حسين لمصري والملاحمي . محارب رأي أبي علي . أما معتزلة البصرة وقاصي لقصة وثلاميد وجمهرة شيوع لمعتزلة متأخري فإنهم تأنوا قرب أبي هاشم لأحوال<sup>١</sup> .

قال أبو علي : إن الله عام لداته قدر حي بدته . بمعنى أنه لا يقتضي كونه عالم صفة هي عالم . أو حالا توجب كونه علما . وإنما هو عام أو قادر يقتضي داته . أو عبارة أخرى إن الصفة تعيد أحكاما تدخل ضمن نعم بدته<sup>٢</sup> .

أما في رأي أبي هاشم فإن قول : إن الله عالم بدته أو قادر لداته . بعيدا حولا عليها دته<sup>٣</sup> . أو أنه يختص بأحوال لولاها لا يصح وضعه<sup>٤</sup> . وهذه الأحوال هي صفات معلومة وراء كونه دتا أوجب الله حالا يوجب به هذه الأحوال كلها . وقد كان يظن أن أبي هاشم يقرب لأحوال دسمة للصفات الدية حمعة . لولا أن وصح القاصي أنه يميز بين نوعين من الصفات ثلاثية . فأما الصفة التي توجب الأحوال فإن الله يستحقها لدته . أي يقتضي داته . بمعنى أن قوه بها هو نفس قوب أبي علي في الصفات . وأما الصفات الأربع الأخرى وهي كونه قدرا وعالم وحيا وموجودا فإنه يستحقها ما هو عليه في داته أي حدة خاصة أوجته عليها

يبدو أن هذه الأحوال لا تعرف على مراد وقد تعلم على الدوام . أو على لأصح إن الدب تعلم على هذه الأحوال<sup>٥</sup> . « وكثيراً ما يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حده » وكيف يؤكد هذا رأي . ذكر أبو هاشم أن لأحوال لا تعلم بامرودها . لأنها في تلك حالة لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة ولا عديمة ولا شذوثة<sup>٦</sup> .

(١) صاعد الكامل في أصول الدين ١٠٠ أ

(٢) لمؤيد ٣ ٢٠٢ . محمد محمد الملاحمي ١٥٢ أ و ب

(٣) انبعاث ٢٩ ١٠ . نقل والحق ٨٢ . مؤيد ٣ ٤ . نهاية لأقدم ١٨٠ - ١٩٨ . صور الدين ٩٢ . الفرق ١٨٠ - ١٨١

(٤) الفصحي من الأصول ٨٦

وعتبر الأشاعرة قوله هذا متفصلاً ، إلا أن هناك سببا لهذا التأكيد ، ذلك أن<sup>١</sup> أبي هاشم يرى أن المعلوم شيء . فإذا كان الأحوال موجودة أو معدومة أثبتنا شيئا ودواب<sup>(٢)</sup> . أما قوله ليست قديمة ولا محدثة وهكذا ، عنه أنه يريد أن لا تشارك الله في لقدمه ، فالأحوال وجود واعتبارات عقلية لدت واحدة ما تعرف الذات وتتميز عن غيرها من الدواب<sup>(٣)</sup> .

وقد تعرضت نظرية أبي هاشم في الأحوال لانتقادات لادعة من بعض المعتزلة وغيرهم من رجال المروق الإسلامية حتى أصبح بصرف لمثل لعدم معقوليتها . فها هو الشريف المرتضى ثلاثة أشياء لا يعقل اتحاد البصرية . وكسب التجارية وأحوال بهشيمه<sup>(٤)</sup> . ومن أهم من عرّض نقد الأحوال شيخ المفيد من الشيعة الإمامية ، والملاحمي من المعتزلة . وناقلا في العدد دي من الأشاعرة

ومن أقوى وجه من انتقادات

١ . يقول لأحوال . فبما لله تعالى على الشاهد . ذلك لأن أصحاب أبي هاشم في شيء<sup>٥</sup> . فبما لعائب على الشاهد حين قالوا : إن القديم يكونه عدا حالا . كحيلة خبي سوء . وحين أنشأوا . تتعلق بالمعوم أمرا رائدا على حدة تعالم . وكان يجب . في عددهم . أن يحصل من شاهد والعائب . فالتعلم في الشاهد هو الذي له هذا الشيء للمعوم الذي بعده في نفسه . وليس للقديم تعالى . بل إن بعلمه لكل معلوم يكون لداته محصوصه

والواقع أن التهميشة . بليسوا العائب على الشاهد على أساس ثوب . ستحقق الصفات بعد نفس الكيفية . وإنما كان فبسهج من وجه واحد وهو أنهم قالوا : إن كل صفة أو حاد سر من ثابت لله عندها . فأن يكون معقوبه في الشاهد أولا حتى تكون معقوبة حين ظلمها عليه تعالى

(١) الله في البريد في ٨٢

(٢) و نظر ١٠٠ د و ٨٠ و لا يفي ٣ ٢

(٣) انبعاث النبوة . محسن للشعر بعد ٢٨ ٢٩ . و محمد الملاحمي ١٠٦ . والفتوى ٢٩ ٣٣

والا فلا في ٢ ٢٢ ٢٢ . والفتوى ٨ ٨

٢ - وقال متقدمو الأخوار : ب شيء لا يخلو من وجود أو العدم ، فكيف تكون الأحوال لا موجودة ولا معدومة . وقد سبق أن ذكرنا أسباب قوته هذا وتصيف بأن أصحاب الأخوار لا يرون الذات منفصلة عن أحوالها الذاتية ، ولذلك أنكروا وصفها بالصفات التي قد يحير وصفها بها عيبها ، لا يجوز على الوجود من تغير أو عدم أو حدوث أو قدم

٣ - ب يقول : الأخوار لا تختلف عن بقول إثبات الصفات إلا بالعكس ، ففيه إثبات حادثة أو معنى رائد ، هما المرق من حالة وبين قولنا لا ند أن نقوم في ذاته معان هي صفات يوضح وصفها ، والواقع أن هناك فرقا دقيقا ، إن البهيمية ومهم القاصي بربوب أن يصفوا من حقيقة الله كذا هو عليه وبين ما تعلمه عنه ، وما تعلمه عنه ليس مطلقا ، أو ليس هو حقيقة ذاته ، وإنما هو الحقيقة المتعلقة بذات من الأحوال

٤ - وقابوا : ب نعم بأن الذات على الحال ، ما أن يكون علم الذات دون الحال أو داخل دون الذات أو هما جميعا أولا وساب ولا خلاف ، فنعلم لا بد من ولا خلاف محال . ونعلم بالذات دون حال محال أيضا لأنه لو لم يكن يكون انعم الذات نفس علمه بالحال ، والعلم ذات الذات على علم بالحال فقط . وهكذا تكبر كل من نعلمه والذات معبودة نفسها . وخواب على هذا الانتقاد أنه على أصل أي هشم والقاصي لا تعني الذات ، فلهذا ، وإنما يعلم دائما على حال أو صفة ما

٥ - إن القبول بالأحوال يقتضي إثبات أحوال لا نهاية لها ، لأن كل حال يقتضي حالا آخرى شبيهة ، وهكذا ، وإن واقع أن أصحاب الأخوار لا يقولون ذلك ، لأن صحة ثبوت الحال عندهم لا تتعلق بوجود أحوال ترجعها حتى تسلسل كعادي معمر ، ونحن نثبت إما لأبنا حكم الذات كالحقيقة الذاتية ، أو لأن الصفة الذاتية أوحدها . وليس هناك أحد من هذا

إن هذه المحاولات التي بينها معتزلة إرادت من اقتربهم نحو الأشاعرة .

وهذه ملاحظة : ب أنه عند متحري كل من الفريقين ، مما أوجز الأمر . ب ربح والاقتراب يرداد بين هذين المذهبين من وجوه متعددة ، فهي نظرية لمعرفة أحد الأشياء معرفة بالجمع بين العقل والسمع . وفي نظرية التوحيد أخرج المعبره بإطلاق بعض الصفات ومن يتخرجوا من ذلك . ويخرجوا من هي الصفات التي لهم بها معنى وحده من الوجوه هو الأخوار . وفي نظرية العدد أدخل بعض الأشاعرة كالجويني والعربي فكرة الحكمة التي قال بها المعتزلة والمذنبية ، وسب هذا التقارب في نظرنا أن هذه المذهب لم تختلف على الأساس الذي تقوم عليه نظرية الله وهي التوحيدية والتثنية ولهي التشبه والتجسيم والاعتقاد بحقيقة للعالم وعنايته المستمرة .

وبما أنه حان من حله نقاش بين معكري الإسلام حول هذه المسألة هو الذي سبب ما نسه الفرقاء إلى بعضهم من الأقوال التي يعتمد كثير منها على الالتزامات التي تصورها الخصم من مقتضى قول خصمه وإذ لم يجد الخصم صراحة ، وما شاهد من خلاف . سببه صعوبة الموضوع ونعده عن مدارك لاسان . فالموضوع يتعلق بمطابق ولامتناهي وعدم الاسباب متناه وعلاوة . هذه صعوبة هي التي جعلت البعض يقف موقف معتقد بوجود الله على صفات خاصة دون تفصيل . على أساس أن صفاته يعني بعلم خاصيتها دون حقيقتها التي نثبت للوصف إليها طرق شرعي أو عقلي . وعلى أساس أن ماهية الصفة لاهية هي حقيقة لها ظاهرة دون فصلها الصوب ، فسامع من ذكرها الصوت ، وانصير من أدرك الأحكام والأثر . ومن أجل ذلك كفى الصفة بتدليل اللغوي هذه الصفات .

(١) لأشعري ٨٩ . مقال حبيب ع . ب . ولا خاصة ٢٠ . سعيد لأبي حنيفة . بنية مذهب والفرق الإسلامية - ع . عد الصوتيات . قدو بحد لأبي حنيفة . لأشعري أو لأشعري . وكانوا أقرب إلى أحداهما . يقول خورش في التوحيد كقول محمد . وذهب لأبي حنيفة . من من ذلك . قدو . ب . الصواب . ع . أثرب لا وجوه . خارج لأدها . لا أنهم عابوا لمعتزلة في حدوث . ب . رد لإخوان . وقد أعد الشيعة عن مثل قول معتزلة في التوحيد والعد . والرد من الشيعة . ب . عابوا معتزلة في شيء لاني لأهمه . مقالات . ب . جمع السابق . أم الصوتيات قد عرفوا عن بعض واحد . حول الذات والصفات . إن الذات بغير علم =





معتقوبة في الشاهد . وبس معنى ذلك حور تشابه بين الشاهد والعائب ، وإنما لا اعتقاد الفاصي أن حقائق لا تحتجب شاهد أو عالما . كحقيقة العام وحقيقة النوع . وبصفتها تؤخذ من شاهد وتحري على العائب . لكن المشابهة بينهما ليست من كل وجه ، فالتكليف مثلا لا يظهر به في الشاهد وقد تصح في شاهد صورته لا حقيقته

أما حالات التي يجوز بها الاستدلال بالشاهد على العائب ، فإنها تنقسم إلى قسمين : ١ - لا اشتراك في الدلالة ، ولا اشتراك في العلة . ثم أصناف الفاصي عنيهما شير أخر بين فصارت أحوال الاستدلال على النحو التالي

١ - لا اشتراك في الدلالة أي في طريق معرفة الحكم . كانه لالة على صفاته تعالى لأنه إما يجب كونه قادرا ثبوت الطريق فيه وهو صحة الفعل ، وهذا هو نفس طريق إثبات شاهد قادر ، وأكثر صفاته تعالى تحري على هذا سلس

٢ - لا اشتراك في العلة وذلك كحور ما يقوله في حاجه يحدث من إلينا حدوثه ثم يعاقب العائب عليه . وهذا من نوع القياس التمثيلي ، وأكثر مسائل العدد مشتتة على هذه الطريقة . وإنما يقول إنه لا يجوز أن يكون الله داعلا للقيح بعينه فصحة وعده عنه . ويعود إلى الشاهد فبين أن العلة في أحد في أنه لا يختار لقبح حاصبه في العائب . وفي كلا حورين استدلت على كونه قادر بصحة الفعل . فكأن الحكم في الوصعين معروفا بدلالة ، وفي حالة الاشتراك في العلة يعرف الحكم في الشاهد ضروره ويحتاج إلى الدلالة في التعليل . ثم برد العائب إلى شاهد لا اشتراك في العلة

٣ - ما تحري تحري بعينه ويكون أن يعرف أن يكون أحد . هذا أمر مريد مثلا حكم . وقد عرف نفس النصبة ضروره فيه . فقد معروف بحكمها ومعرفت ثبوت هذا الحكم في العائب ثبت النصبة في العائب

٤ - وسأية الأخيرة أن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر . ثم يوجد في العائب ما هو أبلغ منه . كما يكون في حسن تكليف من علم أنه لا يقبل مما

دام التكليف مع غلبة بعض عدم القبول جائز فإن لتكليف مع العلم أنه لا يقبل أولى .

ومن خلال بحوث الفاصي يتضح لنا أنه يرى أن أفعاله تعالى هي الدلالة الأساسية على إثبات ذاته وإثبات صفاته إلا أن وجه دلالة الفعل يختلف ، فالوجه يدل الفعل بنفسه على الخلق نحو كون الله قادرا لأن مجرد صدور الفعل منه تعالى يدل على أنه قادر . وثرة يدل الفعل المنتصف بصعته معية على حال لله كدلالة الفعل بالحكم على أنه تعالى علم . كما أن وقوع الفعل على وجه دون وجه يدل على كونه تعالى مريد وكارها

ولا أن دلالة الفعل قد تكون بالوسطة ، فإن كون الله تعالى قادرا يدل على كونه حيا . وعلى كونه موجود . وكونه حيا يدل على كونه مدركا . ثم يصبر وجود هذه الصفات دلالة عن انصته الذاتية أو لأخص

ومن ناحية أخرى فإن عدم بصفتها يختلف في تلك التي هي متعلق عن تلك التي لا متعلق لها . والصفات التي لا متعلق هي كونه عالما وكونه قادرا ، أما الصفات التي لا متعلق لها فهي كونه حيا وبوجودها والصفة الذاتية فالنسبة للنوع الذي يكون العلم بها بأن يعرف كون الله عليه لم يرب ولا يرب وأن خلاف هذه الصفة لا يجوز عليه . أما مدته متعلق من الصفات فإنه لا تد من دحور صرب من الاجمال في العلم بكونه تعالى عليه . وسب ذلك أمران أحدهما أن تفصيل العلم به لا يتم إلا بعد العلم بمقدوراته ومعلوماته وذلك لا طريق إلى العلم به . وثانيهما أن عادة ما في الأمر أن يعرف أن كونه عليه لم يرب ولا يرب . وهذا علم على طريق المحنة ، وعلى ذلك نعم فالنسبة لكونه قادر كونه كذلك فيما لم يرب ولا يرب ، وأن مقدوره لا ينحصر في حسن أو عدد وأن المبح غير حائر ، ونعم من كونه عالما أنه كذلك لم يرب ولا يرب ، وأن معلوماته لا تناهي وأنه يعلم كل معلوم على كل وجه يصبح أن يعرف عليه حمة وتفصيلا بشرط أو دون شرط . أما كونه مدركا فعلم

(١) مجلد ١ ص ٢٣ ب

أنه صفة رائدة على كونه عند . وأن يعرف أنها صفة متحدة ، إلا فهو ثبت مدركا .  
 فيما لم يزل لكن من قدم الاحتمال . وكذلك الأمر بالإرادة والكثرة فيها مسجودتان  
 وموقوفتان على معينين يحقهما الله . وما كان من فعله بعد غيره يريد إلا الإرادة .  
 وما كان من أفعال العدد فيه لا يريد منه إلا ما كان من ذات الطاعت .

أما سبيل العلم بالله متعلق أو لا متعلق به من صفات نهي . فلو كان من ذات  
 ما يستحيل عليه أبدا كبحر ما يصاد كونه عند وقادرا وغيرهما فسيب في الاستحالة  
 سبيل هذه في الاستحالة . لذلك نهي الجهل والعجز عنه فيما لم يزل ولا يرب . أما  
 ما يستحيل عليه في ذات ذات نحو كونه مدركا . فبقي عنه كونه عليها فما  
 لم يزل ، وثبت به إذا دحضت في ذات الصحة

**أنواع الصفات** . من الصفات ومن سبب مسجلهم الصفات التي غير  
 سبحانه وتعالى عن صفه ذات تفصيل أو تنقسم أو تغيير بينها ، وخاص المتكلمون في  
 ذلك . فتدبروا صفات أفعال وصفات ذات وصفات معنى ، وحسنوا في معنى  
 صفة الذات والمعنى والفعل حسب خلافهم في مفهوم الصفات عامة كما حسنوا  
 في شرح هذه الصفة أو تلك تحت هذا القسم أو ذاك

قال المعتزلة عموما بصفات الذات والأفعال والمعنى . وعلموا بصفات الذات ما  
 لا يصح أن يوصف بالذات بصفه ولا بالقدرة على صفه ، وذلك ككونه تعالى  
 عما . فلا يصح أن يوصف تعالى بأنه جاهل . وقصدوا بصفات الأفعال ما يصح  
 أن يوصف الله بصفه أو بالقدرة على صفه كالإرادة . فلا يصح أن يوصف  
 الله بصفه وهو الكثرة لأن الإرادة والكثرة من صفات التي يستحقها معنى .  
 ولو أنها وردت مع صفات الأفعال

ويجب أن يلاحظ أن الأشاعرة إذا كانوا قد استعملوا نفس ألفاظ المعتزلة  
 في الصفات ، إلا أن مدلولها عندهم يختلف ، فانصفات المعنوية عند الأشاعرة

هي الصفات الذاتية على معان قائمة بالذات كقولنا عالم وقادر وحى . سيما هي عند  
 المعتزلة تلك التي تستحقها الذات لمعنى

وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم وبين غيرهم في عدد الصفات الذاتية و  
 كانوا يمثلون عموما إلى الإقلال من عددها . فيما سطر عدده عند الأثر عزة على  
 سبعة هي العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، لم ترد عند المعتزلة  
 على خمسة . وقد ذكر بعض المحدثين نقلا عن الشهرستاني أن هذه الصفات  
 اختصرت عند القاصي عند الحيد إلى ثلاثة هي العلم والقدرة والادراك .  
 والواقع أن القاصي ثبت لله أحوالا خمسة متاعا شيعة أي هاشم . وهذه الأحوال  
 هي الصفة الأحص أو الذاتية ، وأربع مقتضاة عنها هي كونه قادر وعاك وحى  
 وموجودا . أما كونه مدركا فإنه منزع على كونه حيا

وبالاضافة إلى اختلاف المتكلمين حول أنواع الصفات فهم اختلفوا في عدد  
 من صفات الذات أو صفات الأفعال . فبعض اعتبر لأشاعره لإرادة والكلام  
 من صفات الذاتية ، عدها المعتزلة من صفات الأفعال أو المعنى

ولا شك أن النوعين الرئيسيين للصفات هما صفات الأفعال وصفات الذات .  
 وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن صفات الأفعال حادثية ، وحدهم لما رويته  
 إذا صفات الأفعال عندهم لا تختلف عن صفات الذات من حيث كونها أربية  
 مع الله (٢)

ب سبب تمييز لأشاعره والمعتزلة بين هذين النوعين من الصفات ، أنهم رأوا  
 تتعلق صفات الأفعال كالأوراق والمحي والمحيب بالأشياء الحادثة . فطوا أمها لو  
 كانت قديمة لكاتب هذه الأشياء قديمة معه . وهذا يؤدي إلى قدم العلم ، وهو محل

(١) ص ١٧٧ من والحق ١ ٨٩

(٢) انظر هذا موصوف صفات - وقادر ٤٤ ٤٥ ودمج لا بد ٩٠٠٠ ودمج  
 ١ ، ولا رشاد للحوي ٣ ، ودمج البند ٢٢ ، وغير الكلام للمعنى ٢ ط  
 وانرويه الهيئة أو عذبة ٧ ط



يوجب الاصطلاح إلى نفسه لأخرى . ولعلم نصروني بأنه موجود دون علم بأنه قادر يصح . لا أنه لا يصح لاصطرار إلى كونه عالماً دون معرفة كونه قادراً . لأن من الواجب معرفة ما يعتمد على صحة الفعل أولاً وهو كونه قادراً قبل معرفة ما يعتمد على صحة الفعل المحكم وهو كونه عالماً بـ . أما من حيث الاستدلال على صفات الله ، فإنها ترتب على الحق لتالي كونه قادراً ثم كونه عالماً وحياً ، وأخيراً كونه موجوداً .

وقد اعتمد القاضي على ترتيب الأخير في عرصه لطرية التكيف .

## البحث الخامس

### صفات الذات

عرضنا فيما سبق لاختلافات الكلاميين حول معنى صفات الذات وما يندرج تحتها ، وذكرنا أن القاضي عبد الحامد يملك فيها مطلقاً شعبة أي هاشم إلا في بعض التفاصيل التي سنعرض لها في هذا البحث . ويمكن عصار صفات الذات عند حاشم مع شيء من النحوي . ولا يرب صفات الذات على حقيقة واحدة هي الصفة لأخص . أما صفات الأخرى فمقصودة عنها ومصححة بها .

١ - الصفة الأخص ، أو الذاتية . مما تميز به الشيء عن غيره ، خصوصاً تعالى بصفته أو حال ذاتية . يهدف غيره من الدورات حوادث . وبها يصح وصفه بصفات التي يستحقها نفسه وهي كونه قادراً وعيلاً وحياً وموجوداً . وذلك أنه عند أثباته تعالى لأحوال الأخرى التي لا يمتنع في وجودها إن مؤثر من فاعل أو عنه . أثبت صفة ذاته عنها هي الصفة الذاتية . وهذه الصفة هي التي تقتضي سائر الأحوال . وهي على حد تعبير القاضي « التي لا اختصاص الله بها استحقاق كونه قادراً عالماً . فوجب أنها لا تحصل لا وهي موجودة كسائر الصفات » . ويمكن تنجيص أي التثنية بهذه الصفة فأهم بثبوت الله تعالى

(١) المحقق ١ ٥٣ . وشرح لأصول ٣٢٤ . نرى كيف عبده ، سهرشدين لمعني

والكمال في صون الدين ص ٢٨٨ . وهاج التحقيق للشيخ ٣٩ بـ . و يوصف « لا تعني »

والملك والحق . ٨٢

حالا بكونه قادراً ، و بكونه عالماً ، و بكونه حياً ، و بكونه موجوداً و مبدءاً أو كرهاً  
و يشوب مثله في شأه ، ويشوبه معنى حاله ذاته غير هذه الأحوال توجب له  
هذه الأحوال ، لا بكونه ، بدأ و كها ، فإيهما حساب له لوجود إرادة و كرهه لا في  
عمل ؟

وقد قسمه لمعدته من مؤيد محول في هاشم ومعد ص . ومن الذين عارضوه  
بـ الحسن بنصري والملاحمي ومعد ص . أما حسن وفعوه فمبهم نقضي عد  
الحسن ، وكثير من تلاميذه ، ومعهم الزيدية ، لإمام القاسم بن إبراهيم ،  
وبنجلي والقرشي ، وإمامهم منصور بالله

برر القاضي القوي بحجبه هذه صفة تأخير

١ اثبت جماعة القديم معنى غيره من حدوث وحدث في عمه لا يتم لا  
باقول بهذه الصفة

٢ وحبب إثبات صفة إرادة على الأحوال إلا بعة حتى تحب هذه الأحوال  
لله تعالى

وقد دلت هذه الصفة لأخص عن مثلها ردود متعددة أهمها : ١- إشكالها  
نقضي إثبات حال توجهها ، ثم حال أخرى توجب هذه الحال ، وهكذا حصل  
لتسلسل في ما لا نهاية . لكن نقضي يستبعد هذه النتيجة لأن نصفة الأخص  
مجرد حكم للذات بصفته معدة . لكن البعض تسأل ألا يؤدي هذا إلى  
لقول بروع من هاشم أنكره القاضي ومعظم لمعبره على صرر حين ثبت لله ماهية  
لا بعينها ، إلا هو . كذب هذا ما ذهب به أبو الحسين بنصري وبمنه الملاحمي  
إلا أن القاضي رى بأن نصفة لأخص حال لله كثنائي الأحوال ثبت بدلالة  
وحكمها من حكمها في حجب هذه الصفات عنها ، وأما دلالتها فكوب الصفات  
لا بعة و حجة له دون غيره ، وهذا يسمى عن اختصاصه بهذه الصفة

والواقع أن في كلام القاضي بساً كبيراً ، يد أنه لم يجعل مما يستدل به على هذه  
صفة أن يصح دراكه معنى شبهه « لا بد من إثبات صفة أو أدرك لما أدرك

إلا عليها ، وكان يمكن أن دعوى أنه يقصد بالإدراك النوع الفكري ، ولا أن أ. هاشم  
كان أصرح في التعبير عن ربه حين قال لا بد لله لو قدر مؤثراً ما صح عبث  
الإدراك به على صفة من الصفات مشاركتة غيره فيها بالأصل فيجب القول بأنه  
لا بد من صفة أخرى « وهذا الكلام لا يختلف إلا لفظاً عن قول صرر بإثبات  
ماهية لو دني لله خادني إلا عليها

٢ - كونه الله قادراً : أن كونه الله قادراً هو أول ما يعرف من صفاته تعالى  
بالاستدلال ثم ترتب عليها سائر الصفات . وسبب ذلك أن ما يدل على كونه  
قادراً هو مجرد صحة الفعل منه . وقد عرفنا أنه يحدث للنعم والملاحظ أنه دل  
« صحة الفعل » ولم يتم وقوعه ، لأن الفعل قد يقع بالصنع ، وقد يمنع سبب  
موجب وهذا لا يدل على كونه قادراً ، ومعنى كونه الله قادراً ، أنه على حال بكونه  
عليها يصح منه الفعل ولا محال لأن مخصوص في محضة هذا التعريف من ثبوت  
الصدقات كالأشعره ، فقد عرصاً لأصوبه فيما سبق إلا أنا نود الإشارة إلى مخالفة  
المعتزلة أيضاً لإثبات « حال » للقادر فكونه قادراً عند أبي الحسين بنصري  
والملاحمي هو حكم يتضمنه معنى ذاته ، وهذا يعني أن القادر ليس به بكونه  
حال ، « لأنه ندي يصح منه أن يفعل أولاً يفعل » ومن علم القادر قادراً لا  
يخطر به هذه الحالة « وأنهم الملاحمي أنا هاشم والقاضي بأهم أقرب إلى مثبي  
الصفات إرادة على الذات منهم إلى المعتزلة . لأن العلم بأن الذات على حال  
« القادر » . مخالف للعلم بالذات . فلا بد من معلوم رتبة على الذات والواقع  
أن القوي بالأحوال محاولة للتوسط بين المعتزلة والأشعره مجدها عند أغلب المتأخرين .  
من المتكلمين

وقبل تفصيل معنى كونه تعالى قادراً ونحوه الدلالة على ذلك فإنه تحذر  
الاشكال : ١- أن القاضي والكلاميين عامة يهتمون عن الفلاسفة في تقرير هذه الصفة  
التي تتبع عن عدم وجوده . فبعد الفلاسفة أن يجد العلم على النظام الواقع  
من واقع ذاته تعالى فمستبعد حبه عنه فلم يصرحو بأن كونه قادراً يعني صحة  
إدراكه عدمه و توكه . لا اعتقادهم أن ذلك نقصان فأثبتوا له لإحسان طراً

مفهوم أنه يكسب التمام<sup>١</sup> ويعني آخره ذات الله في أنهم موجهة لعمه  
وقد أدى هذا إلى نتيجة خطيرة وهي أن العالم موجود معه لم يزل. وهذا قول تقدم  
العالم فمشيئة الفعل عند الفلاسفة فيص وجوده والوجود لازم من لوازم ذاته كلزوم  
كونه علماً وسائر الصفات الكمالية. فيستحيل الانفكاك بينهما، أما كون  
الله قادراً عند معظم الكلاميين على الاختيار من حيث يصح منه الإيجاد أو  
تركه. وإلا فقد وصفاه بصفة من صفات نقص. لأن إذا أثبتنا لاحتد  
بعباد ولا حري أن نشته لله تعالى

**ثبوت هذه الصفة :** سبق أن أشرنا إلى أن أي صفة يريد أن نشته لله فإنها  
سبب أن تكون معقولة في ذاتها، معنى أن تستطيع الفعل تصوره. لأن إيراد الدلالة  
على الشيء يعتمد على كون الشيء معقولاً وكونه معقولاً يؤخذ من شاهد أو  
من فعل لا سبب نفسه. وإذا لم تكن نصفه معقولة لم يمكن الاستدلال عليها،  
وقا أراد القاضي بذلك أن يدل على أن لمحذره سبب إبتكارهم نسبة أفعال العباد  
إليهم فيهم لا يستطيعون الاستدلال على الله من حيث أنه عاين وقادر على  
حق العام

وطريق الدلالة على هذه الصفة في الشاهد الإنسان إذا أن يكون بطريق  
الحملة والعمى بذلك ضروري لأنه ليس أكثر من معروف من أنفسنا نعلق الفعل  
بالفعل. أو أن يكون بطريق التفصيل عن طريق النظر في صحة الفعل من واحد  
وبعدده عن الآخر. يد بيس ذلك إلا أننا إنده على ذاته. وهكذا فإن دلالته  
صحة الفعل على تقدر نسبة على تفصيلهما أنه في صح من الفعل. وأن  
من صح من الفعل د. على كونه قادراً

وإذا كانت الدلالة وحده من الشاهد والعاين فلا يعني هذا أن تكون أحكام  
هذه بصفة واحدة لهما. والله قادر لذاته. أما الإنسان فقد القدرة. والفرق  
بينهم أن القدرة صريح إلى معنى أنه لا يملك من هذه القدرة

(١) لا يمس الزبي ٢٩، المعروف ٨. د. الماشق للشيخ ١٥

ويعني ذلك أنه يجب أن يكون حسماً حياً. كما أن القدر منعمه لا يقدر إلا  
هل مقصورات خاصه. يستند عليه الاختراع. فلا يصح منه إلا الفعل المباشر  
والمتوسط والصريح. أما الله فإنه قادر على ما لا يتنهى من المقصورات من كل  
جنس ويتميز بالاختراع عن الإنسان

وهكذا فإن الله قادر على جميع أجناس المقصورات ويستدل القاضي  
في ذلك بتدليلين أحدهما يقوم على الحجة، والآخر يعتمد على التفصيل  
أما الدليل الأول فيلخصه بقوله: إن العون لله قادر لذاته وغيره قادر بالقدرة  
ينقسم ذلك لأن القدرة لا بد من أن تتعلق وتختص به. ولا يصح أن تتعلق  
القدرة بأكثر من جزء الواحد في الوقت الواحد. أما القادر بذاته فإنه يقدر على  
ما لا يتناهى من المقصورات في الوقت الواحد والمحل الواحد. وأما دليل التفصيل  
فيكون بسبب كونه معنى قادراً على كل حسن من أجناس المقصورات على حدة  
وإذا كان معلوماً أن مقصورات على نوعين وأن منها ما يختص تعالى بالقدرة عليه  
كمخلق الخواهر ومنها ما يدر أحدها عنه. فلا جدال في قدرة الله على النوع  
الأول. أما النوع الثاني فإن الدلالة على أن الله قادر عنه تكون بيان أنه قادر  
على الإكوان لأن من قدر على الخواهر قدر على الأعراف. وأما أنه قادر على  
الفعل جميع أشكال القدرة في ما يصح مباشرة أو بالتوسط. ولا حرج. فكل  
ذلك مما يدل على خصص على قدرته على كل شكل من هذه الأشكال أو  
بعبارة أخرى العون لله قادر به أو من المصادر بالقدرة على أن يقدر على ما  
يصح أن يعمه يقدر به. وتلقا في تفصيل هذا الموضوع. وأما إذا كان  
الله قادراً على أجناس المقصورات كونه في أي أجناس أفعال العباد فما الذي  
يقتضي خلافه تماماً من معارضة وعبرهم. بل وبين المعارضة أنفسهم. هذا الخلاف  
يبدو في لاجته على حقا. هل يقدر الله على أعيان أفعاله انعقاد كما  
يقدر على حقا. وقد لا يشك أنه قادر على ذلك. بينما اختلف شيوخ  
مصر. ذهبوا إلى أن الله قادر عليها. وبصر هذا الرأي أبو الحسين

النصري والملاحمي . وذهب أبو علي وأبو هاشم والقاضي إلى أنه لا يوصف بالقدرة على ذلك . وحجة الأولين أن هذا نتيجة لكونه تعالى نادراً لديه . وحجة الثاني وأصحابه أن ذلك يؤدي إلى وجود مقدور بهر قادر . وهذا محل اختلافه داعي كل منهما عن الآخر . وهذا لا يمتنع أن الله قادر من جسد ما تدبر عليه العباد إلى ما لا يهده . وهكذا وفق القاضي بين قدرة الله المطلقة للامانة وبين قدرة عبده على فعله لأنه مساعد التكليف ومحد

وأخيراً فما الذي يرمي المكلف أن يعلمه من كونه قادراً؟ وهل هو في حاجة إلى أن يعلم جميع تفصيلات أدلة هذه الصفة وأحكامها؟ في رأي القاضي أنه يكفي أن يعلم أنه قادر فيما لم ير . ويكون قادراً فيما لا يراى وأنه لا يجوز خروجه عن ذلك حال . وأن يعلم أيضاً أنه قادر على جميع أجسام المصورات . وقادر من كل جنس فيها على ما لا يتناهى ولا يحصر مصادره في جنس أو عدد

٣- في كونه تعالى عالماً : لقد وصف الله نفسه بأنه عليم ، وأنه عالم كما تحدث في القرآن عن علمه فأحد أصحابه والتابعون ما ورد في القرآن على أنه لابد أن يكون تعالى عالماً بكل شيء ولم يفتضوا كعادتهم في صفاته وحاصل المفكرات مستوفى في تفصيل هذه الصفة على النحو سبي

أ- اختلاف المتكلمين عموماً عن لاسعة في باب كصفة استحقاقه تعالى لصفة بعين وبوعية معذوماته ، وتفصيل ذلك أن العلم عند لاسعة هو علم الذات (٢) فإذا عقلت الذات نفسها عقلت المعلومات وعلم أن المعلومات خروية معاذرة ، فإن الله لا يعلم أعيان الخريات ، وهكذا من علمه بالأمور الخروية من حيث

(٢) الثاني للملاحمي ١٧

وذهب أصحاب القوي لادام بحسن عبده في رسالة الورع ١٢٠ لا يجوز شيه ربح يقرب الله إليهم بالذات لا بالقدرة جمع على هذا في سورة البقرة ٢٠٢

هي كلية أي معروفة القويين ولاستد التي تندرج تحبها حروف (١) . وذكر المتكلمون على لاسعة فوههم . وقد عابهم به بعض محقق كل شيء . تماماً كما وصف نفسه وقد كان خلاف حوب هذه النقطة إحدى مودهم بعبارة لاسعة بالكفر

ب- وختلف المتكلمون فيما بينهم على كيفية استحقاق الله لكونه عالماً

١- منهم من أثبت لله صفة رتبة معذرة لداته هي العلم . سواء كتب عادلة كقول الراصف وهشام من أحكمهم . أو قلعة كقول لأشاعره وذا نريده

٢- ومنهم من أنكر كون هذه الصفة معاذرة أو رتبة وهم المعذرة عموماً . ثم اختلفوا ، فذهب النظام إلى أن إثبات كون الله عالماً هو إثبات لداته وبني للجهل عنه . وقال لعلاب إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته . وذهب أبو علي وتلاميذه . وتابعهم أبو الحسين البصري والملاحمي- إلى أن كونه عالماً هو من معضبي داته أي من الأحكام التي تنصصها داته . أما القاضي فعب في القوي أن الله عالم بداته بمعنى أنه على حال لكونه عليها يصح منه لعلم (٢) . وهذا رأي مدسة أي هاشم

فالقاضي لا ينبغي صفة العلم عن الله كما لا يشبه صفة رتبة عبده . وإنما يعب العلم حانة تعلم لدات عليها . وقد أثبت لله تعالى أنه عليم على صفة عبده يصح منه لعلم لمحكم ، وهي كصفة القادر تثبت حتى في الشاهد . فحيلة لدات وليس بعضها أو لأخرها منها

ب- الدلالة على إثبات هذه الصفة كالدلالة على إثبات صفة القادر فرع على كونها معذولة في تشاهد . معنى (٣) يجب أن يكون معذولة في داته حتى يصح إثباتها لله

(١) ذكر ابن حبان في الصلاة ٣ : ٤ : وللمعذرة ما عارضه هذا عند من سبب وانما هي ومن معذرة على وجه الخصوص (٢) من عند الملاحمي (٣) من عند الملاحمي



ويجوز أن يصححه بعض محكم دليل على كونه عالمًا  
المحكم . وثانيهما أن صححه بعض محكم دليل على كونه عالمًا

إن الفعل المحكم هو الذي يقع على وجه لا تأتي من سائر القادرات .  
ويدل على صحته من الله خلقه العالم وما فيه من كائنات . وحيوانات وما فيها من  
عجائب . وهداياته لأفلاكه . وتركيب بعضه على بعض . وسحيره الرياح .  
وتقديره أشياء والقبض على غير ذلك من لأفعال الدفعة المحكمة

وقد تعرض من ينكر أن يكون أفعاله كنهية وحكمة ودافعة . ويرى على  
ذلك انتقاص هذه بدلالة . وينبغي لقاصي أن ذلك يكون صحيحاً لو أراد العالم  
رفع الفعل محكماً ويؤثر البدوي بذلك ولم يقع . وليس ههنا ما يدل على ذلك  
في أفعال الله . ثم إن لإحكام التصديق هو كون الفعل حساً وهذه نوع  
من أنواع الفعل . وهذه حال أفعاله تعالى . وأما ما يرى من خروج عن نظام  
أو محس يظهر في بعض مخلوقات كالتصور الفسيحة النافعة . فهي بعينه  
التي بطلت للممكنين يدفعهم بتقدم بالوحدات وحساب النواهي . ويوضح ذلك  
بقوله « إن الله يد خلقاً ويعلم علمه بصور العلم . وكشف شكر عليها  
فلا بد من أن بعض ما يكون عنده أقرب إلى أدء الشكر عنها . وحل هذه  
الصورة غير التمه بدعوى إلى شكر الوحد على حساب صورته وأنما به  
حسب »<sup>١</sup>

ود سائل سائل بلاد لا يحصل لأفعاله محكمة من أحد الداعين بالقدره .  
أجاب القاصي « إذا استوفى على لمكر قائله » « فما نقول في أول حي حقيقه الله  
تعالى »<sup>٢</sup>

أما دلالة لفعل المحكم على أن قاعده عالمًا فهي مشبهة لدلالته لفعل مجرداً

على أن القادر من وجه ومخالفة له من وجه آخر . ويعتمد الشاهد بينهما  
على الشاهد . ود بلاحظ اختلاف ساس إلى شخصين أحدهما يفعل فعلاً  
محكماً والآخر لا يفعله . ويدل ذلك على وجود حاله رائده هي كونه عالمًا .  
المخالفة بينهما فتدو في أن الفعل المحكم يدل على قاعده أنه كان عالمًا قبل  
وقوع الفعل وفي حاله وجوده أيضاً . وذلك لطبيعته اختلاف العلم عن قدره .  
أد لما كانت القدره شرطاً في وقوع الفعل يستعني عنها في حال وجوده . ف  
العلم هو به يتقدم لفعل كونه حارياً بحري بدواعي عليه . كما يقدره لأنه شرط  
في وقوعه محكماً . فاشترط لا بد من المقابلة وهكذا فإن الله تعالى عالم  
لكل المعلومات لأنه يستحق هذه الصفة بحده لمعلومات كنهية وحدة .  
فالأخصص مفقود في لمعلومات . وما من شيء إلا ويصح . يعلم من كل  
عام . على عكس شفه . إن لأهم تتخصص

يبد أن الفعل المحكم يدل على أن ص حه عام له أنه كان هذا الفعل واحد  
ومتشعباً عن غيره . نكتب بلاحظ في فعله تعالى ما يجري على قواعد وشرائق  
واحدة كولاته حيوانات من بعضها . ونبات الثمر والهر . إلى غير ذلك .  
فكيف يدل هذه لأفعال على كون الله عالمًا « حسب القاصي » « تأل لله قد أخرى  
العادة من لا يتولى هذه الحيوانات لا من حسنها حتى لا يتحقق الخمد إلا  
أمن الخمد . وسفر ولا من الثمر . والعم لا من العلم . وكذلك هذه شعير  
لا تخرج إلا من أشجار مخصوصة وصار الحال في ذلك كالحال في مؤدب  
يد أدب في أوقات مخصوصة بمعلومات مخصوصة . فكما أنه يدل على كونه عالمًا  
أوقات الصلاة وكذلك في مسائل . وختمه أن هذه الخواب لا يوضح قصد  
القاصي تماماً إلا يد تذكر عتقه أن الله تعالى يستطيع أن يرى بعدد في  
الوقت الذي يريد . فليس معنى اضطراب العادة أنها أصبحت حتمية بله من  
أجراها على هذا المحر المعين

الله عالم فيما لم يزل : أي أنه كان كذلك منذ الال . وتقيص ذلك أن يكون  
عالمًا نعم مسجود محدث . وهو همد عند القاصي

( ١ ) شرح لأصول ٣٧ . ١ . ٣٩  
( ٢ ) ويرى لأحكام القدر الفسيحة هو من يفهمه ذلك هم سطره . ب . خصص في هذه القدر  
ب . لا عوص من لا

والواقع إن القوم بذلوا لله نعمهم تعلم عدت أي حصص علمًا بعد أن لم يكن قاصر على هشام بن الحكم والرافضة والكركمية ، أما المعتزلة والاشعرية وماتريدية فاعتقدوا على أن الله عالم فيما لم يزل وحصلوه في إثبات الصفات رتبة أو هي ذلك

استدل القاصي على أن الله ليس علماً يعلم يحدث ، بأن هذا العلم المحدث لا بد له من محدث ، والمحدث ما من يكون قديم نفسه أو أن يكون غيره من القديرين فانقدرة وليس هذا موقع الاهتمام وقد شرحنا هذا كله في حديث عن ستحقاق النصدت عموماً ، وبني محب أن يحل إشكاله هو لتوفيق بين كون الله علماً م - - وبين كونه م يرب علماً ، والأشياء وهي محدثة معينة ، كما يؤدي ذلك إلى عدم المعلومات وبباني فله العلم

٤ وذهب ابن الرومي - العربي النسطوري - إلى أن الله لم يرل علماً بالاشياء  
 معي في مسكونه. وكذلك الأمر في الأحكام وخواصها والمجربيات والمحققات ،  
 فهي معلومات لله قبل كونها<sup>١٧</sup>

حمد لله المعبود على نعمه الخواص

بَلَا أَنْ الْحَافِذَ يَدْفَعُ عَنْهُ فَقَوْلُهُ «وَمَا قَبُولُ حَافِظٍ مِنْ لَوْ وَنَدِي  
فَكَانَ قَبُولُ اللَّهِ عَنِ قَبَاسٍ مِنْ هَذِهِ...» يَعْنِي أَنَّ خَدِيزَ عِلْمًا وَقَدِيرَهُ وَفِيهِ حِفْظًا عَنْ  
أَبِي خَدِيزَ أَنَّ لَكَ عِلْمَ وَقَدِيرَهُ، قَالَ: أَبُو خَدِيزَ وَتَعَوُّظِي بِطَائِرِ عَبْدِ أَهْلِ  
بُوحَدَّ - وَذَلِكَ بِمَنْ رَاجِعَهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ وَحْدَهُ اللَّهُ هُوَ اللَّهُ لِأَنَّ اللَّهَ قَدْ ذَكَرَ

١ - ذكره الأشعرى أن القوي امتنع عن القبول أن الله لم يرب عالماً بالاشياء ، لأن مثل هذا القبول يشبه لم يرب مع الله ، لكن الحياد ، ذكره سبب ذلك للقوي ويرى بحد لا خير بذهب إلى أن الله لا علم بعبادته و قديم ، وأما هو لم يرب عالماً ، وانظار أن الأشعرى نقل هذا عن ابن الروندي الذي شاع على معتزلة كثيراً ، وسهوت تشيقاته مؤرخي الفرق من الاشاعره وأتوه في كتبهم " وبدو أن خلاف القوي في هذا الموضوع في الاسماء والمعبود هل هي شيء قبل كونها أو أم لا ، كذلك " فما أن الله عز وجل عالم لم يرب فلا خلاف فيه عنده ، بل به بذهب إلى أن الله لم يرب عالماً بأنه سيخلق الدنيا ثم نفسها ثم يعيد أهدى هريقاً بوجهه وهريقاً للدار " أي ان علم الله عما لم يحصل علم به أن

سبحان

٢ وانكر أبو الحسين حبط أن يؤدي هذا القول إلى قدم العالم ورد على

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

$$T \cap T' = A \cup \{1\}$$

(۵) انگریز ناپمہ دی ۸

الوجه في كتابه وقد فسد أن يكون لله وجه هو نفسه و صفة به قديمة معه .  
فكذلك قلت ان<sup>١٦</sup>

٦ م القاصي قوله بعد أن الله عالم بكل مفعول على كل وجه صحيح العلم به . في به علم به كان وهو سيكون . ومن ثمة علم به علم لا يكون معه عيب م يرب

وقد استعرض القاصي حجج القائلين بأن الله يعلم عنهم محدث . وقد استخرج السمعية من وجهين . أولاً بأنه فسرهم أو أو دويلاً عن مع أية و ختم مع رأي خصوصه وثانها أنه اعتبر لادته سمعه غير متحركة في بحوث العبد والتوحيد . لأن السمع لا يصح إلا بعد معرفه كونه تعالى واحداً عدلاً . وما كان فرعاً على الشيء لا يصح أن يكون دلالة عليه . أما حجج عقلية فمنها عرصاً في قول هذا لمحدث واحد في ذلك أن العلم بشي ورد ذكره في الآيات يعني المعلوم ، فالعلم يقصد به العالم كما يقصد به معلوم . فيثبت هذا علم اشاعي يقصد بمعلوماته

الله لا يعلم يعلم قديم . د كان لقول بأن الله علم همه لا . يعني أن يكون عالماً بعد أن م يكن كذلك ومن ثم أن يكون عالماً عنهم محدث . فليس معنى ان القاصي يشب الله علماً قديماً

وقد ناقش القاصي حجج القائلين برب علمهم فهم الله على النحو التالي

١ رد على ما استدلوا به من ثبات قرينة عندئذ لقائل بعدم حوز الاستدلال بالسمع على شئوب العبد والتوحيد . ثم فصل رد على كل آية احتجوا به . في أساسها ، فهم ب يظهر طاهر الآيات مستند . لا يدل على أنهم كقولهم تعالى « ولا يحيطون بشي » من علمه « فقد فسر العلم بمعلومات . وإما أن الطاهر لا يستند به فيجب تأويله بما يوافق عقل كقولهم تعالى « برله نفسه » لأنه

كقولنا مشيت درحي بعيد الآلة . وإما أن طاهر الآيات يرجح رأيه كقولهم تعالى « وفوق كل ذي علم عليم » فلو كان تعالى ذو علم لوجد من هو أعلم منه<sup>١٧</sup> .

٢ أما حجج هؤلاء العقبة فأهمها . قوطم ب العلم في الشاهد من علم . ويجب أن يكون الأمر نفسه بالنسبة لله تعالى ، ولو كان الله قديماً فعلمه قديم أيضاً لأن العلم ككل صفة قائم بدته تعالى . وقد د القاصي أنه لا يصح قياس العائب على الشاهد هذا لا مرس . وهما أن الدليل على أن الشاهد هو من العلم يصح حوار أن يكون عالماً وأن لا يكون ، سيما ثبت حدة العلم لله تعالى مع لوجوب فتحلف كثرة استحقاقها . وثانيهما أن الاستدلال بالشاهد هذا اعتماد على مجرد وجود الصفة فيه . ولو صح من هذا الطريق بالنسبة لله تعالى لأدى إلى نتيجة مستحيلة وهي وصف الله بالجسمية التي ينصف<sup>١٨</sup> شاهد . وهذا لا يجوز

أما أن العام مشتق من العلم فإنه اعتماد على عبارات وهذا لا يجوز . وو صح لوجوب أن يستق العلم بالشيء منه أي بعدم على العلم بنفسه . في العلم وهو غير صحيح أيضاً

وحي لا يريد ان توسع فهم أورده القاصي من ردود على خصوصه . وفي أورده خصوصه مقابل ذلك من حجج لأن أكثرها يطلق من تكيف في م خصم أو يحمل العبار ما لا تحمل . إلا أنه في آخره الاحصاء . وبعض ردود القاصي كان على حجج أورده الاشعري في التبع . وقد كان لاجد به أن مكنتي في أشارة في آخره لكونه تعالى عالماً . وهذا هو ما يدرج المكلف معرفته من أن الله عالم . فذلك كاف جداً بيان حقيقة اصف لله تعالى بأنه عام

س - كون الله حياً : نفق المتكلمون جميعاً على القول بأن الله تعالى حي

(١) مشابه القربان ٥ ص ١ ونسبه القربان ١٦ وشرح لأصوب ٥٥ د

(٢) ولقد ذكر أن ب صفة مؤه م انه غي كعب . ومن السبب يقصد مع أنه ب





والحق ان تنفذت المعارضين على كون الوجود رتداً هي الذات على جانب  
كبر من لقوة والمنطق . وبصيف إلى ذلك انه هل يصبح قياس وجود الله تعالى  
على مبدأ العدم والوجود وهو قول في تعام وتفسير لوجوده . فما هو رأي القاصي  
في هذا . وكيف يرد على الاستعدادات الموجهة إلى مدهه

من رأيي نصحي ان الوجود صفة رتدة على الذات . مثلهما في شونها لله  
مثل الصفات الأخرى . وحال الله تعالى في كونه موجوداً لا يخالف سائر الموجودات .  
وهكذا فصفه الوجود له بمثابة لصفه كونه حياً . وكونه أحياء . وكونه عالماً  
وقادراً وكوناً كذلك . وإذا كان القاصي قد أحر هذه الصفة عن الصفات  
الأخرى فليس لأنها متأخرة في لانت عنها . ولكن لأن ترتيب الصفات هنا  
على أساس العلم . ولا فإن صفة الوجود هي مباشرة لصفه لاهض أو لصفة  
الداية لله تعالى .

ان طريق العلم بهذه الصفة يختلف في شاهده عن العائب . أو في المدرك  
عن القدم الذي لا يدرك

فهي أدوات للمدركة يصبح أن تعلم صفة لوجود ضرورة على طريق الحزمة  
وبالدلالة على طريق التفصيل . أما القدم تعالى فلأنه غير مدرك فإن وجوده  
لا يعلم بالاصطرار . ولا بد من الدلالة للعلم شت صفة الوجود له . ومع ذلك  
فإنه متى عرفها كونه تعالى عالماً قادراً فقد عرف على لصفه صفة الوجود التي لا  
يصح كونه كذلك دوساً . ويمكن الاستدلال بكونه حياً على وجوده لأن  
كونه حياً يدل على أنه مدرك . ولأن لكونه مدركاً تعنى كما دركه ولا شت  
لتعلق لا عد الوجود

أما كيفية استحقاق الله تعالى هذه الصفة وما يدرم معرفة انكيف منها فهو  
أنه موجود فيما لم ير . ويكون موجوداً فيما لا ير . ولا يجوز حروجه عنها كمال .

مجدد  
(٢) مجيد  
هـ أ ب  
ب هـ

## البحث السادس

### صفات الأفعال والمعاني

صفات لأفعال هي تلك التي رجح إلى ممارسة الله لأفعاله في الكون  
والمحقوقات . كقوبنا بحسن وورق ومحبي ومحب . ولم يهدف المسلمون في اثبات  
هذه الصفات له تعالى كصفات حقيقية ، وإن اختلفوا في كوبها قدمه أو حديثه

أما أهل الحديث والتأريسية فذهبوا إلى أن صفات الأفعال أربية لا تصف  
في كيفية استحقاقها عن صفات الذات . وأما المعتزلة والاشاعرة فقد ذهبوا  
إلى أنها صفات حادثه لأنها تتعلق بالعالم وإيجاده وتبهره . ولعلم محدث لا قديم  
ويوقف البعض كعادته في جميع صفات الله عن القول بقديمه أو محدثه وهذا  
هو رأي أهل الحديث

وسبب هذا الاتفاق العائب على التمييز بين صفات الأفعال وصفات  
الذات . فمخصص الكلاميون كثيراً في مناقشة هذا الموضوع

ب هـ يستحقه تعالى من صفات الأفعال لا يستحقه بذاته . وى يعنى  
بصفه هـ . يعنى بصفه لا يستحقه في كل حال . وإن يستحقه في وقت دون  
وقت . هذا الوقت هو الذي يدرس فيه تعالى فعلاً معيماً كأل ورق فلاها أو كمنته  
ولا خلاف في حقيقة هذه الصفات حين تصف الله أو تعاد بها

وما دامت هذه الصفات تتعلق بالفعل فاما تأخذ أشكالها بحسب الاعمال التي يفعلها الله بالعام والخاص - وهي بهذا الاعتبار على نوعين رئيسيين

١ - ما يستحقه الله عند فعل مخصوص لأنه فعله وليس على طريق الاشتقاق من فعله كما نقول في وصفه بالمحس ، ومن هذا النوع وصفه تعالى بأنه مريد وكره . والملاحظ ان القاصي يدرج الإرادة ويكرهه حياً نحو عبود صفات المعاني اي الصفات التي يستحقها معنى ، وفي نطاق صفات الافعال أحياناً أخرى ، وبما ان اتبع بصفته الثلاثي للصفات حسب استحقاقها ، اي صفات الافعال وصفات الذات وصفات الهي . فاما نتكلم عن الإرادة ويكرهه مع صفات الافعال خاصة وان هذه الصفات يمكن أن تعتبر جميعاً من صفات المعاني لا بـ انما تستحق للمعاني هي الافعال

٢ - ما يستحقه تعالى عند الافعال عن طريق الاشتقاق من الفعل ندي فعله ، واشتقاق هذه الصفات قد يكون من حس فعل كوصفه بالحرك ولمسكن فهو من فعل حرك ولمسكن . وقد يكون من حيث يفعل فعلاً في محل كقولنا مسود ومبوب . وحيز فقد يكون اشتقاقه عن معنى كقولنا محيي ومميت لأن الموت والحياة معنيان

وصفات الافعال إما أن تشمل فعله جميعها كقولنا حكيم وعادل أو أن تختص نوعاً معيناً منها كد نقونه في ررق ودفع ومحبي وممت

يبين أن صفات الافعال التي وردناها حتى الآن صفات ثبوتية تنب فعلاً لإيجاداً لله ، وليس كل صفات الافعال من هذا النوع . فقد يستحق تعالى صفات لكونه لم يفعل فعلاً معيناً . وهذا النوع على صريحتين

أحدهما يشترط تعالى عن فعله لشرهه عن الصبح ، فيستحق أن يوصف بعدي بما يعيد سرهه عنه . غير قولنا سبح وقلوس ، وان كان قد بقيت عالماً أنه مدبر عما لا يجوز عنه من التخاذل بصاحته والبولد .

وثانيهما ما لا يفعله الله من الامور التي لو فعلها لم تكن من القبيح الذي

يقبح ، وإن كان قد يعرض فيه ما يقتضي قبح الله به . فهو فعل حسن ولكنه لا يصح ان يكون عملاً مستنداً لله لأنه نتيجة التكليف والاستحقاق . واشتقاق الصفات التي تفيد امتناع الله تعالى عن الفعل حالته . فقد يكون لأن الله لا يفعله اصلاً فيستحق لاحد ان يوصف به كقولنا عذر وعذور وسافر وسفر . وقد يكون من حيث لا يحبه كقولنا حكيم

ولئن تعمق الاشاعة والمعتزلة عن حقيقة صفات الافعال وكيفيه سمعتها الا انهم حثثوا فيما يعدونه من هذا النوع ، فكل الاسماء التي وردت لله في القرآن سوى كونه قادراً وعزماً وحياً وموجوداً وقد يما تعتبر من صفات الافعال عند المعتزلة . وعارض الاشاعة أن تكون صفة الإرادة والكراهة والكلام من هذه النوع ، وقابوا به من صفات الذات ، وبما أن كون الله عادلاً يتعلق بأفعاله لأن العدل من صفات الافعال . وبما كانت هذه الصفة عند المعتزلة عموماً لعدم كثرة يطبقون عليها اسم علوم العدل وتشكل شطراً كبيراً من آرائهم الكلامية . وبما انما التزموا بتصنيف الرتبة حسب مبدأ التكليف . فقد تورع عن علوم العدل على انقسام لمبحث المحضه . وهكذا فإن نوات صفات الافعال ستكون على النحو التالي

١ - في ان الله عادل

٢ - في أن الله مريد

٣ - في أن الله متكلم

في أن الله عادل :

ذهب لاشاعره إلى أن الله لا يسأل عما يفعل وأنه لا ضرورة لأن يتلمس الحكمة أو العرف من فعله تعالى لأن تصرفاته لا تخضع للقواعد التي تخضع لأفعال الانسان من القبول فيها بالحس أو التمسح . والله مطلق التصرف في ملكه .

(١) نظر في ٢٠ ٢٢٢ ب

وقد هو القلوب . وما بعده فهو حسن مهيا كان شكل الفعل بآسية .  
وهكذا فإن الله أن يخلق الإنسان ويكنمه أو يميتة كما أن به لا يفعل ذلك . والله  
أن يعاقب المحسن ويثب المسيء . وأن يعذب لاجتماع ويؤلم من شاء من  
كائنات دون أن يعوصها عن إبلاها . ولم يجبروا أن يوصف العبد بقدره على  
فعله . خشية تقييد سلطان الله فكل هذه الأمور قد يكون لها عيار حسن  
أو فسخ من وجهة نظرنا . إلا أن الله العالم بحقائق الأمور وطبائع الكائنات ولا شيء  
يقدر أفعاله أكثر مما يستطيع نحن تفديرها ، وليس للإنسان بمكانته محدوده  
المخلوقة من الله أن يتناول إلى أكثر من حدوده

ودعنا نعدله في أن أفعاله تعالى تتصف بما تنصف به أفعال  
الناس من الحسن والقبح والخص والخص . لأنها من تقرير الله تعالى في  
عقوب الإنسان أو عيها فيها ، تصرفه العدم الصوري الذي لا كسب للإنسان فيه .  
وقالوا إن أفعال الله معللة بالاعراض لأن الحكيم لا يفعل حرافاً وعشاً . والعرض  
الرئيسي الذي يعتمد عليه فعل الله هو نفع المخلوقات عموماً وبكافين خاصة .  
فإذا خلق الله العالم على هذه بصورة وخلق العباد على ما هم عليه من الشهوة والبصيرة  
والعقل فإن عيها أن يكلفهم ، وإذا أرد التكليف فإن عيها أن يمكن التكليف  
من فعله ويقدره عليه ويعمل في التكليف كل ما يقدره من القدر . وبما  
ويجدهم عن القساح ، وإذا قام المكلف بما طلب منه وحب ثوبه . وعلى العكس  
من ذلك فإنه إذا ترك ما كلف به وقدم بما سبى عنه وحب عقابه . وإذا ألم الله  
كائناً فإن عليه أن يعوصه عن إبلاها . هذا والله لا يعاقب المحسن ولا يثيب  
المسيء ولا يعذب الاطفال أو لانسء والصالحين . وم بر المعتزلة في هذا القول  
شكاً من الالتزام على الله تعالى لأنه هو الذي وحب ذلك على نفسه دون أن يعرضه  
عنيه احد . وإذا استجاب أن يعرض على الله أمر من عبده ، فإنه لا يمنع أن يلتزم  
من نفسه بعدد من الأمور ولقواعد

وملاحظ أن كلا من الفريقين الأشاعرة والمعتزلة كان عوصها بمحيي الله  
وقدسيه . إلا أن الأشاعرة علوا النظر إلى سلطان الله وقدرته المطلقة فمجدوه ،

واعتكروا أن يجري عليه من يسهون أنه قد يحد من هذا السلطان أما المعتزلة  
فحطروا إلى تربيته تعالى عن القساح فاشتدوا عن وصمه بما يشبه أنه يؤدي إلى الظلم  
والقبح ، وما ظهر من تطرف في أقوال البعض من كلا الفريقين وإنما كان بتأثير  
المجادلات والفتن الحادة . والأفالمسلمين جميعاً سرهون الله عن نصح وعظم  
والعش ويؤمنون بقدرته المطلقة وسلطانه اللامتناهي .

ودعنا الماتريديّة إلى القلوب بالحكمة في أفعاله تعالى في محابيه للنوسه بين  
الفريقين . فأن الله مثره عن العش ، أراد بالحكمة نفعه ولا يعاقب إن فعله لا يكون  
ولا يعرض ، وامتناع النصح عليه لانصافه بالحكمة ، لا أنه لا يسأل عن هذه  
الحكمة فعلها أم لم يفعلها كما لا يجبر عنيها

ولا شك في أن القول بالعبد عبد المعتزلة فرع على أنهم في أن الله لا يفعل  
القبح ، وأن أفعاله لا تد أن تنصف بالحكمة والشره عن العش ، وقد وجد  
القاضي بين العبد والحكمة وقال : « وصفنا للفعل أنه حكمة نفعه ما كبرناه  
في العدل » ويصون هذا البحث في كتابات القاضي عادة هو « أفعال الله وما  
يجوز عنه وما لا يجوز »

إن العبد لغة مصدر عدل يعدل فهو عادل وعبد . وهو يطلق على الفعل  
والفاعل ، فإذا امتنع في الفعل فإنه يبعد توفير حق العبي وسيساه الحق منه  
كما بعد أيضاً كل فعل حسن يقعه الفاعل يبيع به غيره أو ليصره . ويخص  
القاضي المفهوم الثاني لأن التعريف الأول يبعد أن خلق الله للعالم كان واحداً  
مع أنه تفص . وما أن فعله تعالى موجه إلى العبر فإن جميع ما نفعه عدل ،  
لأنه إما أن فعله لمصلحة أو لمصلحة مستحقة أو معوص عنيها

وإذا استعينا العدل في الفاعل فذلك للإشارة إلى من فعل العدل . وينطبق  
على الله كما يطلق على الإنسان . فإذا صدق على الأخير فإنه رد به احصاه  
بصنات معينة . نحو كونه رباً حراً مسلماً محتسباً لكثير من



وحيث يطلق العدل مصطلحاً على الله والمراد به أن أفعاله حسنة كلها ، وأنه لا يفعل قبيح ولا يخل به وجب عليه .

ما عنون العدل فإنها تشمل العلم بأن أفعال الله حسنة كلها لا يفعل القبيح ولا يخل به هو واجب ، ولا يكذب في خبره ، ولا يجوز في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين الذنوب آبائهم ، ولا يظهر معجزة على الكافرين ، ولا يكلف العباد ما لا يستطيعون ولا يعمدون ، ويثبت المكلف إذا أتى بما كلف به . إذا آلم وأسقم فهو لا يفعل ذلك إلا لصالح العباد لأنه أحسن نظراً لعباده منهم فيما يتعلق بشئون الدين والتكليف .

وبما يشتمل عليه كمن ، يتعلق ذات العدل من أبحاث فلا يخرج عن أربعة أبواب .

١ - الكلام في الأفعال وأنها نسب للعدل ، واثبات الأفعال المتولدة والمباشرة

٢ - الكلام في أحكام الأفعال وأنها قد تنجح وتفسد بوجودها عليها

٣ - الكلام فيما يتصل به تعالى من العبادات وشرائع مختلفة

٤ - الكلام فيما يضاف إلى الله أو لا يضاف إليه من وجود الأفعال المختلفة

ما يدلالة على أن الله عادل فإنها تنلخص في أنه عالم بقبح القبيح مستغن عنه وعدم استعدائه عنه . ومن كانت هذه الحالة فإنه لا يختار القبيح لخل من الأحوال

فما أنه عالم بالمسيح فله من أنه عالم ببداهته لأن العلم ببداهته يعلم جناس المصنوعات كلها

وأما أنه مستغن عن القبح . فالأول الله عني مطلقاً ولا تخور عليه الحاجة بخلاف من الأحوال

وأما أنه عام باستعدائه عن القبح فيدخل فيما تقدم

وأما أن من هذه حالة لا يختار القبيح ، فيعرف ضرورة من شاهد حاله حد ما إذا حصل على هذه الحالة لا يختار القبيح مطلقاً . وصره الدلالة لا حذف شاهد ، وغالباً لأن علة حكم واحدة . وقد خرج بعض أن الشاهد يختلف عن العائد في أن لا يكون قياساً على لاصلاحي . أحب لمناصبي أن العبي مطلقاً أو أن يكون مستعياً عن القبيح

ثم كيف يصح قياس العائد على الشاهد مع أن أفعال الشاهد لا تكون لا مع مصرة أو حب ممتعة وذلك لا يصح عن الله . فممكن أن يرد عليه بأن في أفعال الإنسان أيضاً ما يحميه بحسبه لا بشيء آخر . فليس ممتعة وبصره ليس مصدراً حتى . نسبة للمكلف

وبصرف الفصي مثلاً على ذلك أن كل عقل مستحسن إرشاد لا معنى وهو ثبوت على أنه يردى فيه . ولا يطر في ذلك أي مع أو دفع صر عنه شخصاً

وتحت أن يشير هذين أن آخر ما تعديلاً على تصحيح لموضوعات التي يمكن أن يشرح تحت رب العدل حسب المبدأ الذي عديناه أساساً علم الكلام عند خصاي وهو ضرورة التكليف

فأفعال العدل وقواعد حسن والقبح يمكن أن تتحول تحت عنوان العدل من بحثاً موضوع علم الكلام على أساس الأصول الخمسة . إلا أننا نساء على نظرية التكليف جزء من بحث العدل بين فصول ثلاثة . وأدجاء كل ما يتعلق بعد الله واستعدائه عن القبح في فصل المكلف حكمه . كما دخلت كل ما يتعلق بالأسباب وقدرته على فعله في فصل المكلف ، من أحكام لأفعال التي وضعها . حسن والقبح . فله حصصه بمصل حاصل هو موضوع التكليف أو . وبه التكليف من أفعال وتر و

الله مريد وكاره : كانت لإرادة الالهية من أهم الموضوع التي تختلف عليها فلاسفة الاسلام ومفكرهم ، وذلك لانها الصفة التي تنتمي السماء بوسطها بديعهم ، ويتحقق بها الخلق في فيه من سائر وجوب وجود

وكتاب من أسباب زيادة العناية بهذا الموضوع : خوف البعض من أن يؤدي القول بأن الإرادة الالهية من صفات الذات لقبول نظريه قدم العلم لعدم اتصال صفات الذات عن الله في لازل ، وحشية البعض الآخر من أن يؤدي إخراجها من صفات الذات إلى إثباته تعالى في الازل دون فعل . وهذا تعطيل لا ريب فيه . وثمة سبب آخر وهو : ان الإنسان يريد ويعمل مما هي علاقة بآرادته بالإرادة الالهية ، وهل ثبت بعد مريداً وبالتالي فعلاً فيكون في هذا تنقاص للإرادة الالهية . ثم شئت مريداً لإرادة مطلقة ومع الإرادة خيرية أي راده العباد

بعد اتفق مفكرو الاسلام على وضعه تعالى منه مريد وكاره . واحتلوا في كثيره وحده بذلك وفئته ، ففسهم من لم ثبت الإرادة والكراهة أمرين رائدين على بدواعي إلى فعل أو التصرف عنه . فمحي كقول الله مريداً لأفعاله على هؤلاء أنه يفعلها وإنه يسب سبها عنها ولا مكره عليها . ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها . وهذا عيون نظام وحدت وأني القاسم السحي وأني الحسين النصري والملاحمي وأكثر المعتزليين . وعلى هذا الرأي كان الفلاسفة المسمون كرس سيب وغيره

وأثبت غيرهم أن كون المريد مريداً وكونه كارهاً أمران رائدان على البدواعي إلى الفعل أو التصرف عنه ، أي أنه مريد على حقيقة . إلا أنهم حتموا في هذه الصفة الإرادة التي أشبهه تعالى . فأما نصريون من المعتزلة وفسهم القاصي فقد أثبتوه مريداً بآرادته محدثة لا في محل ، وفي سحرية هو مريد لآدته . وذهب الكلانية إلى أنه مريد بآرادة حديثة . وقالت لكرمية هو مريد بإرادة محدثة (١)

(١) لمواقف ٨ ٨٢ و ٨٦ المواقف للشيخ أبي ١٠٦ ١٠٥ ١٠٠ ١٠٠ وشرح لصورة . ولأثر من ١٥٣

وقد أورد القاضي اختلاف مسمين حول هذا الموضوع . واعتمد رأي أبي علي وأبي هاشم . الله مريد على حقيقة بأن الإله وضعه الله على مجرد نفعه والبداعي والتصريف . وأما ليست قدومه ولا آلية بل هي محدثة لا في محل . وكان مقصده أن لا تشبه مع إرادة لآناس التي توجد في محل هو لقب . وهي علة من صفات المعنى . أي أنها تكون معنى هو لإرادة والكراهة ، إلا أن القاصي أجاز ذكرها مع صفات الأفعال بخلافه لمشاغله

**تفصيل آراء المعتزلة في الإرادة :** الإرادة عند المعتزلة من صفات الفعل لا من صفات الذات . وم يشد عن موضع هذا الأمر عري إلى بشر من المعسر من قوله بأن إرادة الله على وجهين « صفة ذات وصفه فعل تتعلق بالخلق والمحدثات » . وليلك تفصيل آراء المعتزلة معنيين على الأعلب على ما ذكره القاضي

إب إرادة الله رأي النظام هي فعله أو أمره أو حكمته لأني في اللغة ليست غير ذلك . فإذا تعلقت إرادته الله بآدته فهي فعله . وإذا تعلقت بالمكلفين فهي أمره . وإذا تعلقت بآدته فهي حكمته . ويتضح من ذلك أن النظام لم يصف الإرادة إلى الله إصافه حقيقة . ويظهر أن سبب قوله هذا يعود لأمرين أحدهما تصووره أن الإرادة تستلزم حاجته من جانب المريد ، وثانها أن القول بالإرادة القديمة قد يؤدي إلى شبهه التعبير في ذات الله لتعبير المحدثات (٢)

ويرى أبو خذيل أن إرادته تعالى حادثه لا في محل . وهو أول من قال بهذا الرأي بعد أن أحاره جعفر بن حرب . ونسب إليه القاصي أنه أول من تحدث القول بأن إرادة الله غير المراد ، وكنهه التكوين « كن » هي التي عبر عن لآدته لاهية وهي حادثه لا في محل . لأن كلام الله حادث عند المعتزلة

(١) لمعي ٢ ٦ ، وهذا آخره يصور لآراده .  
(٢) جدي لآدم ٢٤٨ حسن المحل ١ ٧١  
(٣) أسجد ٤٨ ، وظل والنسب ٣٨ ، وللمتلات ٩٠ و ٩١ ٤٠٩٠ والشر ٢٧ وديور ٧٧ والنظام لأبي ريد ٨٤ ، والمربي تاريخ العرب ٢٠٢

كما يعلم . . . . . فلو لم يكن في المبدأ أن إرادة الشيء غير الشيء ، فلأن الخلق عنده غير المحقق . كما أن القدم غير الباقي والفاء غير الفاني ، بمعنى أن الأمر « أتق » غير « أتق » ، « أتق » غير الشيء . وفي ذلك تفسير لتعلق إرادة الله سبحانه وتعالى و « أتق » على ما يقول « إرادة » هي الإرادة وأما الخلق هو المخلوق وأما قوته . إرادة الله لا في محل ، فذلك على ما نطق بهي للتجسيم ، لأن الإرادة في الشاهد تحتاج إلى محل هو القلب . ولذا كان الله مدبراً عن الخسبة فإن إرادته لا تحتاج إلى محل . وفي قول العلائق حدوث الإرادة حسب لتجسيم الكلمة ، التي تحسب عند القاضي بدمج بعد قلوب قدمي<sup>٢</sup> .

ثم يتصل القاضي الحديث عن جعل إرادته مجرداً لدعي ، أي الفعل . وإلى أشار إلى ذلك إشارة غيره أثناء رده على المذاهب المعارضة . ويظهر أن سبب ذلك يعود إلى أن هذا الاتحاد أشد متحزراً بتأثير أبي الحسين البصري وتلاميذه ، ومعنى أن الله يريد عندهم أن دونه قد انجذب إلى الفعل . ومعنى أنه كاره أن يقدح في حجة من علمه .

أما متصل كفيه سبحانه لله الإرادة وثبوتها . حسب رى القاضي فيمكن تلخيصه كما يلي . الله يريد على نفسه لا على غيره . وذلك لأنه قد وقع منه الإحار والتكليف والأمر والثبوت والنعيب ونحو ذلك ، وكل ذلك لا يتم إلا إذا كان فاعل هذه التصرفات مريداً لها ، فكأن ما وقع حراً أو أمراً أو غير ذلك كان يجوز أن يقع على خلافه . ولم يكن وقوعه على هذا النحو دون ذلك إلا لاحتصاصه بكون فاعله مريداً . لأن الإرادة هي التي تخصص الفعل فتجعله حراً أو قسراً .

ومريد هو مختص بمعنى هو إرادته كونه عنه صحيح منه الفعل على وجه

( ) ونظر أيضاً في البحر . . . . . في قوله لا . . . . . ٨٩ . . . . .  
 البحر مرد ٤ . . . . . في قوله لا . . . . .  
 ٣٩٢ . . . . .

دون وجه ، أي أنه يريد إرادته وكاره بكراهة . وهذه إرادته تحدثه لا بغيره . بوجود المذكر أو المراد . ولا صحيح مجرد كونه حياً وإلا كان . يريد فاعله . ثم إن الله يريد الطاعات ولا يريد المعصية . ومن هذا ما يصح أن يكون إرادته من صفات الذات ، لأن ما يتعلق بالشيء على حد واحد . ولأنه تعالى حصل مريداً بعد أن لم يكن . أي أنه حصل مريداً حين تعبدت إرادته بالمخلوقات وثبت أن لا شيء أأاده إلا ويصح أن كرهه . والخلة أن من الصعب أن يتم لمرة فكرة القاضي ومعترضة عموماً في أن الإرادة تحدثه وأن الله ليس مريداً فيهم برب . فتلك معالاه لا مبرر في حجة بعد . شبهة لتعريف عن الله تعالى . ويمكن أن يقلل البرهان القول بأن صحته ثبوت إرادته في عموم لا يكون لا تعين الإرادة بالمحدثات . أما حين يصل الأمر ببلاده بظلمة الكرامة فلا مجال لأفرصه تعالى مجرداً عن الإرادة .

وهذا سئل القاضي على ثبوت هذه الصفة بطريقة الاستدلال على لأعرض ، ومنحصراً ما ذكرناه من أنه اثبت أن الله حصل مريداً بعد أن لم يكن . وأنه لا شيء مما فعله إلا ويصح أن يفعل على وجه آخر . وليس ذلك إلا بمخصص هو الإرادة . وأما ف كذا بيل مكمل بعض الآيات القرآنية .

ويحق لنا أن نتساءل هنا . ألا يؤدي القول بإرادته محدثة إلى إثبات إرادته لا مساهمة لله . لأن كلامها يحتاج إلى إرادته أخرى . وهكذا .

نذكر القاضي ذلك . والله يفعل كل مراد من مراداته بإرادته ، وهذه الإرادات متناهية لأن الله لا يريد إرادته . وإنما يريد مراداً دائماً وهي متناهية بحدود . وكذلك فإن ما رآه الله من أفعال تعبد متناهياً محدود . وكان مما اعتد به أنو المذيل أن فونه يؤدي إلى إثبات إرادته لا متناهية .

وهذه إرادته المحدثة لا حور أن يكون في محل على عكس إرادته . فلا يصح أن محل في ذاته تعالى لأنه ليس محلاً للحدوث . ولا أن محل في غيره وإلا كان الغير أولى بإيجاب الحكمة . وهكذا فهي . دة تحدثه لا في محل . تعني<sup>٣</sup> . قائمة بذاتها لا بلانته تعالى .

وقد شبه الفاضل في فروق دقيق من إرادة الله وإرادة الإنسان. وهو أنه أراد  
لأنه يقارن مراده. سيما بتعدد الإرادة الإنسانية مرادها أو فعلها. وسبب هذا  
الاختلاف أن لادة في لسان تقوم على الشهوة وسوءهت والتفكير في العرض  
ويعلم عليه ثم نفسه. ولا بد من هذه المراحل في الإنسان. أما بالنسبة له  
تعاود بمساستحات عليه الشهوة وسوءهت والتفكير ويعلم. فلهذا قد شئت  
وحد في الحب. بمعنى أن إرادته تعني موجبة لمراده على عكس الإرادة لانه به  
وهذه التفهوه تتعلق من حد نوحوه بتفريه التكليف. لأن الإرادة الإنسانية قد  
كانت موجبة لمراده. بل حينئذ لسان ممتود. وهذا يساقى مع العرض  
من التكليف

سنة على خلق عالم الادي . وحيث يجوز ان يكون له ارادة الإلهية في عاده

١. (ب) این سیمیه به جرم خود که در یک جرم دیگر قرار دارد و به آن جرم دیگر می‌چسبند و به آن جرم دیگر می‌چسبند.

شيء لا نسمع العلم وإدعى نسمع صحته حدوثه وكلا الأمرين يصح حدوثهما  
ومدحت الصفة صفة ذات كذا وذا وهما د صحت وجبت كل متعقباتها

ما إذا تعللوا بأن إرادة الله على الصدق مشروطة بوجود شيء على الوجود  
الذي يصح دون الذي يستحيل . فيريد أحدهما أن يكون والآخر أن لا يكون .  
فإن التقاضي رد أنه لو صح فما الذي يميز بين الصديق أن يكون أحدهما  
حصل دون الآخر

٣ ويرد عليهم أيضاً أن يكون الله مردداً للصدق فيكون حاصله على صفة  
نقص . وهذا لا يقدح

٤ ويرد عليهم قدم العلم لأنه تعالى على قولهم مريد فيما لم يزل وادعتوا  
بأن الله يريد نعماً أن يكون في المستقبل . أحب التقاضي إن إرادة الله إذا صحت  
وجب وجوده صح أن الله يريد حصول العلم وجب حصوله لا محالة ، فيرد قدمه

وقد أورد تقاضي شها متعددة على أنه ثم رد عليها جميعاً ، من هذه الشها

١ إذا كانت الإرادة عرضاً . كما يقول التقاضي . والعرض لا وجود إلا  
في محل كاللون والأكوب . فيجب أن تكون الإرادة الالهية في محل أيضاً .  
وهو رد التقاضي بأنه ليس كل لأعراض تحتاج إلى محل فالعناء عرض ومع  
ذلك فيه لا يحتاج إلى محل

٢ لو كانت إرادة محدثة لا في محل فإن حاضره مع الله كحاضره معاً .  
فكيف تخصص به . إن لمنطق يقضي أنها قد توجب الحكم له وله أولاً نوحته  
لأحد . وهذا أحب التقاضي بأن الإرادة عنه . والعلقة تختص بالمعقول عنه  
الاحتمال ، واحتصاص الإرادة لا يكون لغيرها فينا ، وإذا لم يخل فبصحة بقوله

٣ . ووجب اختصاصها بالله . كان وجودها على حد اختصاص القديم . مثلاً  
في ذلك مثل المقدورات إذا ثبت أنها غير مقدورة بها فهي من مقدورات الله

٣ لو كانت الإرادة محدثة فكانها تحدث وقاع . وهذه الإرادة الأخرى  
تحدث وقاع . وهكذا تسلسل الكلام لكن هذه شبهة لا وجه لها على مذهب  
التقاضي في أن الإرادة حس الفعل . وحس الفعل لا يحتاج إلى الإلادة كما  
يجب المرد اليه . والتقديم تعالى يفعل أفعاله غير الإرادة . إذ لا يجب أن يرى  
إرادته لأن إرادته لا يقع مقصودة بل تقع سبباً للفعل . فالأكل مثلاً تقع إرادته  
تأخره فعل الأكل لأنه هو المقصود لا هي ، وما يدعو إلى الأكل يدعو إليه  
إرادته . وهكذا فلا يجب أن يريد الله إرادته حتى يرد عليه ما يشاها

٤ إن القبول بالإرادة المحدثة يحور التعبير عن الله . إلا أن التقاضي أن مرد  
بأن مثله تعالى في هذه الصفة مثله في باقي صفات الأفعال جميعاً . فكان يجب  
ذلك التعبير عليه إذا حصل محسناً أو رفقاً بعد أن لم يكن . ولم يفعل بهذا أحد

وأخيراً فإن التقاضي لا يرى وجهاً لقياس كونه مردداً على كونه عالماً لمادته  
بحجة أن الإرادة تعري تجري العمم لا تلازم بينهما ، بل على ذلك أنه يعلم خلافه  
بالضرورة . فمثلاً إن نعم تصرف الناس بالأسواق ولا يريد . ثم إن الإرادة  
تصدق بالاشياء على طريقة الحدوث وليس على طريقة العلم . وهو صحيح عند المحس  
في رأي التقاضي فكان يجب أن يقاس عليه كونه تعالى محسناً . فبقول هو محس  
فيهم لم يزل ، وهكذا جميع صفات الأفعال وهذا لا يحور .

إلا أن الله يرد أجابوا ذلك ، فقالوا إن صفات الأفعال كنهه فمدحه . بمعنى  
أنه تعالى يستحقها فيما لم يزل . والواقع أن رأي الماتريدي أقرب من تصور لعمل  
محسنة به بوجه عينيها من صفات لا يتصور اختصاصها عنها

(كون الله متكاملاً) شعت مشككة الكلام الالهي وحقن لقرآن المسلمين رماً

(١) في التري لأربعين ٣ ، وفي تيمية لا كبير ٢٥

(٢) الرازي لأربعين ١٥٣

وقد كانت مثلاً حسداً على ما يؤتي به التعصب عنده من شعور بـ  
خطيئته . ثم كانت حسداً مـ محجوفه للمعتر به أصحاب السلطان حين  
اشتد هذه الآفة . أولئك الذين يعتمد نظريتهم الكلامية على حرية الاختيار  
وإعلاء شأن العقل كما كان من ناحية أخرى مثلاً "تمسك أصحاب العقائد  
والأفكار بعقائدهم مهما كانت الظروف والأحوال

۱) در ۶ و ۷۳ حدیثی که بخدا در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۲) در ۳۴ و ۳۵ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۳) در ۳۶ و ۳۷ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۴) در ۳۸ و ۳۹ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۵) در ۴۰ و ۴۱ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۶) در ۴۲ و ۴۳ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۷) در ۴۴ و ۴۵ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۸) در ۴۶ و ۴۷ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۹) در ۴۸ و ۴۹ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و  
 ۱۰) در ۵۰ و ۵۱ حدیثی که در وین بیکلم برده شده که خدا نی رفیقش بهم در مصیبت و

وقد جئنا برأيي المعقولة والقاضي ، فأدرج هذه الصفة مع صفات الآخرين كما جمعنا من كبر الله متكبها ومن مشكلة خلق القرآن . لانهما فصتان متلازمان ود فصل البعض بينهما في دراسة . وعلى هذا لاساس فليس معروض فيما يأتي تحقيق الكلام . وكلام الله تعالى . ثم نتحدث عن مشكلة خلق القرآن . وأدلة المبرق القائل بخدمه . و ردود المبرق المقابل .

ويزيد فالواو انه عرض ذكرها أنه حمس غير الخروف ، وانه يبقى على عكس  
الاعراض لآخرى ، وقال ابو علي انه يوجد عند انتظم الخروف المتداة ، و  
بقي عند الكنة او الحفظ ، وقال ابو هاشم واصفاته ان الكلام من حمس  
لا صوت وخرور ولكنه لا يحسن السماع<sup>(٢٧)</sup>

449

أما القاصي فيه أقرب إلى رأي أبي هاشم فقد عرف الكلام بأنه الحروف  
المقطوعة والأصوات المقطعة<sup>(١)</sup> إلا أنه عدد معرفته بأنه ما يتحصل من حروف  
معقولة به نظام مخصوص «أو» ما له نظام من حروف مخصوص «أو» ما  
يتصل من حروف فصلاً عن<sup>(٢)</sup> وذلك أولاً لأن حروف المقطعة هي الأصوات  
المقطوعة. وثانياً لأنه يجب أن يكون معقولاً ثم سمي به. ويعتبر من حروف وبذلك  
جب أن تتعذر ، وثالثاً حتى يدخل تحت حد الكلام على رأي بعض  
المشايخ الآخرين. كأي على الذي يمنع أن يكون للكلام من جنس الأصوات ، خلافاً  
لاشتراف الحرفين كحد أدنى ، فقد يكون الكلام من حروف واحد مع اقتراف  
حدف حروف الآخر ، كقولنا في وع ، وأصبه فهو ع

وإذا كان الكلام هو الحروف مقطوعة على نظام مخصوص فلا يجب للقبول به  
معنى في القصد ، كقولنا نصفي<sup>(٣)</sup> وليس من شروط حد الكلام أن يكون  
مفيداً ، خلافاً لما يقوله أبو هاشم<sup>(٤)</sup> فالأدلة لا تدل في حد الكلام ولا كانت  
لاشارة بدراسة كلاماً لأب مفيد ، ووقع أن ذلك ليس كافياً لعدم شرط  
آخر وهو أن ليس حروفاً مقطوعة ولا غير منظومة

كما أنه ليس من شروطه أن يكون من حروف مختصين فقد يكون حروفاً  
متماثلين كقول رسول «أ أن من دد ولا الدد مني»<sup>(٥)</sup>

بوقوع القاصي أو هاشم على أن حسن الكلام هو الصوت ، محالاً لأن  
حسن أوئي على ، ويستدل على ذلك بأنه لو كان الكلام عبر الصوت لصح وجود  
صوت المقطوع ولا كلام . أو يصح الكلام دون وجود لأصوات المقطعة . وهكذا  
فلا يفصل بينهما<sup>(٦)</sup>

الاصوات		(١)
مجهول	٢٢	٢
مجهول	٢	(٢)
مجهول	٢	(٣)
مجهول	٢	(٤)
مجهول	٢	(٥)

وهو من لدن أن الكلام مدرج والأعرص يستحيل عليها القصد  
محملاً في ذلك الكرمية التي ترى قده لأعرص ودليل القاصي على ذلك أنه  
لو كان مفعلاً لكان يجب أن يذكر في الحالة الثانية كما ذكرناه في الحالة الأولى  
وهذا يجعل الكلام مضطرباً في ذهن السامع ، وليس أن جميع رده أحيداً ، فلو  
من أن سمع دبر أو رد ، وريب الكلام على هذه الصورة في سمع لمرة ، لكن  
إلا لأن عندما يسمع به يكون الزل قد عذب ، وعذ ، سمع الله ، يكون  
ما قلناه قد عذب أيضاً

وكيفية إدراك الكلام مخالف لكيفية إدراك الحررة والبرودة والنعوم والروائح  
وشبهه إدراك اللون ، والأصوات تدرك في مكانها ، كما تدرك اللون في مكانه  
وهذا يعني أننا لا نحتاج في إدراك الصوت إلى سماع سمعه ، على عكس الأعرص  
الأخرى ، وبخالف القاصي بذلك رأي أبي القاسم كما خالف أحد فوني في  
علي

وقد تعرض القاصي لمشكلة تتعلق بأصل الكلام واللغة وهي هل يعد الكلام  
بحد ذاته كأصوات متقطعة دليلاً ومفيداً ، وأجاب بالنفي ، لأن الكلام هو  
الإصوات ، والأصوات بحد ذاتها ليس لها دلالة مفيدة . وهكذا فلا يكون مفيداً  
من أن يكون ذلك بالتعارف والمواضعة بين الناس . وقد نأ هذه المواضعة من  
شخصين . وجر هذا كافياً لكي يشأ بينهما كلام معه . ولا بد من أن  
يكون ابتداء اللغات مواضعة حتى يصبح حديثاً معنى لنا بعد ذلك . فانه صعبه  
على اللغة أصل في نظريه التكليف عند القاصي . وبسبب ذلك أن الله ما أراد أن  
يجعل الخلق بحيث يتمكن كل واحد منهم من تعريف غيره في نفسه والتعريف  
على ما يرد منه جعل لهم سبيلاً ، في التكليم هذه الحروف ، وأن تصورها في تركيبها  
على ما أرادوه ، فبعدوا بها سائر الأعراف . وهكذا سوضع ندس على اللغة  
ثم يكتم الله تعالى بحسب ما بهم ويعقل وباللغة التي توضع عليها . وكما أن

المخروف في كل كلمة يجب أن يكون له صفة تدل على أنه لا بد أن يكون للكلمات ترتيب خاص كترتيب اسم على اسم أو فعل على اسم حتى يحصل الكلام مفيداً

وأما أن الكلام دلالة فيه تتعلق بحال المتكلم . فإن كل حكيم دل كلامه على أنه صادق أو أمر بخير أو نهي عن قبيح . وهذا لا يمكن كذلك لم يدب على أكثر من أن فائله مراد له . ويكون فعل الكلام مراداً به يعرف ضرورية . وإكسابه محتاج إلى دلالة لعرف كون فائله حكيماً

من هو المتكلم : يدعى ما عرّضه القاصي من توضيح حقيقة الكلام . يستطيع أن يعرف المتكلم بأنه فاعل الكلام ، أو أنه الذي وحد الكلام من جهة ونسب قصده وإرادته . وهذا التعريف في رأيه يتفق مع الأصل اللغوي والقاعدة التي نسبت فيها الأفعال إلى فاعليها . إذ أنه متى علم وقوع شيء من شيء بحسب قصده ودواعيه فهو فعله<sup>(١)</sup>

وهذا التعريف يصح تعريف من ثبت لله أو للمتكلم عموماً صفة أو حالاً هي الكلام . لأن الله يدعى على ذلك هو فاعل الكلام ، وهذا ما نوضحه فيما يلي . الله فاعل الكلام . إذ علمنا أن كلام الله لا يختلف عن جسد الكلام عامه . وذلك لأن الله كلاماً فهو الله متكلم بمعنى أنه فاعل الكلام ويتضمن هذا القول عدة أمور

١ إن الله قادر على مثل الكلام الذي يبين حقيقته . والدليل على ذلك . الله قادر بذاته والقادر بذاته يدعى على جميع أحاسيس مخلوقاته بمرئيته في يريد ما يشاء . ذلك على سبيل الفعل المبشر أو على سبيل التوسل . لأن القدر على السبب هو الذي يوجب نفسه . لأن فعله بالكلام لا يكون بالآلة أو لإعداد . لأن الله من حيث هو<sup>(٢)</sup>

(١) السعيد ٤

(٢) المعنى ٧ ٨ ٩

١٠ المعنى ٧ ٨ ٩

٢ إن الله قادر على الكلام حقاً وحصل به متكاملاً . ولا ضرر من إثبات ذلك لا من عدمه من أن عدم وجود الكلام من جهته تماماً . كما نقول في كونه محسباً أو رافقاً أو محيياً أو مذكياً من صفات الأفعال<sup>(١)</sup>

٣ أنه تعالى ليس متكلماً لذاته . أي أنه لا ثبت به صفة تدل على كونه متكاملاً إذ لا يفعل من المتكلم إلا أنه فاعل الكلام . وهو كونه متكلماً لذاته كان متكاملاً سائر أقسام الكلام وضرورية عما فيها الكسب والأمر بالقيح والنهي عن الخس . وهكذا<sup>(٢)</sup>

وكان محمد بن عيسى البرعوب ولأشعره يقولوا : إنه تعالى متكلم بذاته . واحتجوا بذلك بعدة حجاج منها : أنه لو لم يكن متكلماً بذاته لكان حارس تعنى عن ذلك كما هو الأمر في شاهد . لأن حجي لا يخرج من كونه متكاملاً إلا بعد هذه نصبة وهي الحرس . ووردت لفظة الحرس في كلامه وانسكوب كلام حتى يستقص هذا به . لأن الحرس وجع إلى خبر آفة الكلام وانسكوب يعني عدم استعماله . وكلام الله لا يكون بالآلة . مما يحتج به فوضه إنه تعالى هو تكلم بكلام محدث لكان هذا الكلام موجوداً معه وكان الله بالبر عزلاً بوجوده . غير أن القاصي لا يجد هذه التفتحة بحسب . فمتكلم بغيره . فلهذا أو من بعضه وإلا فلا نسب أو نسب متكلم . لأن الكلام حده دون غيره . وعلمنا أنه تعالى هو أصبح متكاملاً بعد أن لم يكن لا يحتاج إلى شيء . كما هو الحال في شاهد . ويجب القاصي أن الله قد نفسه . وهذا قوله يستطيع الكلام دون الحاجة إلى آلة . ومن حججهم أنه تعالى هو كونه متكاملاً لكان كلامه محدثاً بكلمة « كن » وقد كانت كلمة . كن « محدثة فيه في حاجه إلى غيرها فيتسلسل الكلام . ووردت لفظة على ذلك أنه قد كان مراد بكس المخوفين الكف وسوء فهمنا محدثان . وإن أرادوا به معنى فاعلاً بذاته فيس

(١) المعنى ٧ ٨

(٢) التبيان البعث ٩٩





هذا القول على ابن كلام الذي ذكر عنه قوله ان كلام الله غير مخلوق ولا يحدث ، وأنه أرى رتبته تعالى وإن لم يصف الكلام نفسه بتقديم أو الخدوش وحيثه في ذلك أن القديم يكون كذلك بغيره قائم به ولا يجوز قيم القديم بالصفة أي بالكلام . ولا يقال في كلام الله غير الله . ولا يحسنه ولا هو هو (١)

في نصي رده على الكلامية على الأسس التالية

١ - ان حقيقة الكلام لا تختلف شاهداً و عتاً

ب - ان كان الله محالاً متكلمين فليس من الضروري أن يكون كلامه محالاً للشاهد . لأن القول به متكلمين يعني انه فاعل كلامه ، والقول انه محال فمتكلمين يعني ان ذاته محالاً لدواتهم

ج - الكلام من حيث يحدث بعينه اثر بعض ، ما اد حدث معاً وهذا مفصلي كلامهم انه لم يربح ميكماً بكلام محبف - فإنه لا يصح وقوع الفاعل به . لا لا سبب للكلام . بـ مخصوص إلا إذا ذهب لأحرف السبقه كما سبب

د - وأخيراً فإنه مما يفضل فيهم الردود التي يوردها على امتنع الصدق الله به حتى لا يتعدد القدماء

هـ - لا يصح أن يكون الله ميكماً بكلام قديم والفاضي يرد هنا على قول

أ - ذهب به بعض ومذهب الامم من قبل من ان كلام الله هو هذا لمسمع لقروء وأنه مع ذلك غير مخلوق ولا يحدث أي قديم مع الله وان

و - عتد من يري على محبف . فبذلك لا بد من محالته صغاته بعد عمومها بصرف العبارة فمن الضروري أن محبف - صفة له هو - م كلامه لا يحدث وان كلامه تعالى يجب أن يكون قديم ، الموحد ٢٩

يصرح ابن حبل بسقط تقديم او غيره . وقد يصحف إلى هؤلاء ان كلام الله يعتبر كلام الله عين هذه الحروف والاصوات مع محابته كلام

ب - ما ذهب به لاشعري من أن المحادثة بين الشاهد والعاث غير ممكنة في حدائق - محبف في كلام الشاهد والعاث من كونه معنى في النفس وبين التعبير عنه بالالفاظ

وفي رأي القاضي أن لاشعري أعيد عن المعقوب في ثبات الكلام أنه معنى . ان كلامه عند أنشؤ كلام في شاهد معقولاً وانشؤ في العاثر ما لا يعقل . ان الحشوية فاهم حققوا الكلام شاهد آعائاً ، ولكنهم جهلوا من حكمه ما هو ظاهر وهو المحبوث والخبو

٨ - حكيتنا لكلام الله غيره هذا القول عنوان لمشكلة عرست للكلاميين بحسبة حدثت حول كلام الله . وملخصها أن هذا الذي يحكيه أو يقوله من هو نفس كلام الله تعالى . أو بعبارة أخرى هل الذي ينفطه الناس من أصوات وحروف يحكي به القرآن حر نفس الكلام الالهي

ذهب الكلامية إلى أن الحكاية هي المحكي ، فهو من لفظ الناس بالقرآن وبين كلام الله . الواقع ان هذا القول يرتب عليه احد امرين احدهما حدوث كلام الله وهو محابف بنيادىء الكلامية . وثانيهما قدم ما يفظ به الناس من كلام الله وهذا لا يصح لاسا نجد أنه اصوات لا تنقى

وم يكن من كلام وحده هو الذي ذهب إلى هذا رأي . فقد وجد من اعترتة من فاه به . ومبهم انو الخديل وهو علي خبدي وعبرهما ١ . وكان هؤلاء يقولون فليس تلا كتاب الله ان المسوع منه هو كلام الله في الحقيقة ، وكذلك فليس خطه و كتبه . ويعمد هذا القول على أصل أي الدليل في أن الكلام غير نقاؤه ، وأنه يوجد في امكن كثيرة وهكذا فقد صح عبده أن

يوجد مع صوت مسموعاً ومع الخط معصوفاً . ومع الكتابة مكتوباً ، وكان أبو عبي وأبو الحسن يسويان في هذا الباب بين كلام الله وكلام غيره في أن القاريء له بأبي كلام معين ويحفظه ويكتبه

إلا أن نقضي لا يقر بقاء الكلام لأنه عرض ، ولا يقر وجوده في أماكن متعددة ، وبالتالي غيره لا يوافق على أن ما يحكيه من كلام الله هو كلام الله إنه كلام الله من حيث قايه الله تعالى ، إلا أن ما يحفظه ويتنوه ويكتبه ويسمعه هو ما يحفظه نحن أو تنويه أو يكتبه أو نسمعه . وليس هو نفس كلامه

ويظهر أن القاصي اتبع في هذا أحد قولي في هاشم . وإليه ذهب الجمهور والاسكافي<sup>١</sup>

**القول في خلق القرآن أو قديمه :** خص القاصي رأي معتزلة في كلام الله والقرآن فأشأ إلى إجماعهم على أن كلام الله عز وجل من حسن الكلام معقول في الشاهد المكون من الحروف المدطومة والاصوت المنقطعة . وأن ما كان ذلك لا يجوز أن يكون إلا محدثاً . وأن من نسب لله كلاماً غير هذا فهو عليه إثامه . وأن كلام الله عرض تخلقه الله في الاجسام على وجه سميعة ويعلم معناه . وأن الملك يؤدي ذلك إلى الانبياء عليهم سلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً . ويسمى على الأمر والنهي واحد . وسائر الاقسام كالكلام بعاد . ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف للكلام . كما لا يصح إثبات حركة قديمة ولا كلام محدث مخالف هذا المعقول كالكلام النفسي

وعلى ذلك فإنه لا خلاف بين المعتزلة في أن القرآن مخلوق محدث معقول لم يكن ثم كان . وأنه غير الله عز وجل . فلا يصدق لا هو هو ولا هو غيره . وقد أحسنه الله بحسب مصباح العبد وهم قد عني مثله ويوصف بأنه مخبر به . وقال وأمر وبه من حيث فعله . وكنهم يقولون إنه عز وجل متكلم به<sup>٢</sup>

(١) معني ، ٢٤٩ . يدل أن هاشم بن علي عز في قولنا  
٢ معني ٧

معني احسان منه القاصي هو التصدير ، وهو يعتمد على معني للعوي منه . في ذلك أي في علي . هاشم أي أبي هاشم في أن خلق هو الازدقة . وروى أبي عبي الله في أنه المتكلم . وروى أنه دقة وعدد من سليمان في أنه يصاح "معني على وجه الاختراع" . « فالمخلوق هو نفس المذنب بقدر حرص والد علي بظانف له على وجه لا يريد ولا ينقص »<sup>(١)</sup>

وقد ذهب أصحاب معتزلة في حق القرآن بخير جميعاً<sup>٢</sup> وأكثر الزيادة<sup>٣</sup> والتشيعه وسائر رايه<sup>٤</sup> وبعض المرحقة<sup>٥</sup> . أنه انساب والامام من حسن ومن خرجوا من "تمو" . أن القرآن قد تم أو مخلوق . وقالوا هو كلام الله وهم صديقه أكثر من هذه . وإن كان محصل كلام الله حسن أو تمراً لمسموع به به بدون من أضافا بحروف قد تم . وهو كلام الله . إلى ذلك ذهب من سبه وصرح من كاتبات أن القرآن كلام الله وهو قديم . وفصل لأشعري بين بومس من كلام الله الكلام النفسي كمعني قائم . والعبد الله على ما في نفس كالأمر والنهي والخبر التي تسمى كلاماً محراً لا يحفظه وعنده من كلام نفسي هو لتدريج في انقباض وحدثة<sup>٦</sup> . والواقع أن لأشعري لم يبر تداً به هذين النوعين من حيث تقدم وحدث . لأن الكلام نفسي القديم في أنه مسموع فكيف يكون كذلك إذ لم يكن لفظاً . ويمكن اعتبار كلامه تعالى - حسب رأي لأشعري - واحداً وحدة شخصية يعود إلى وحدة الذات وختلاف انفراد من أمر وهي واحد يعود إلى خلاف لالفاظ . وقال بعض لأشعري بوحده كلامه وحدة . وعنه أي تتحقق في نوع واحد هو خبر . وهذا قول جمهور لأشعريه ومير المديدية تمييزاً تاماً بين الكلام النفسي وهو قديم وبين كلام كحروف

(١) معني ٧ ٢٨

(٢) مقال ١٨٩

(٣) ١٠٧ م هاشم بن علي بن عيسى ٧٧ ب

(٤) أن يتقدمهم وعلى رأسهم هاشم بن الحكم وهو القرآن لخالق لا يحد في مقال ١٠٩

(٥) والعص لآخر انقسم . بعضهم بوقت . وبعضهم قال أنه غير مخلوق . بقا - ٢

(٦) خلق للمعري ٤ ٨٧

(٧) نقل "مير ٤ ٥

وأصوب وهو مخلوق وقالوا إن من أحرق مصاحف هذه لم يحرق القرآن<sup>١</sup> .  
 وقد حنق كل أصحاب رأي على رأيه مخجج من العقل والسمع ، ووصلت  
 معركة إلى أوجه بين المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، وبين الذين قالوا بقدومه أو  
 توقفه وامتنعوا عن الخوض في قدمه أو حدوثه . وكانت معركة تجلى فيها عصف  
 الصراع المذهبي . حين يتحول إلى نوع من العدد بعيد عن الموضوعية والخلق .  
 وقد خرج فيه المعتزلة وهم أصحاب السلطات آنذاك على قواعد المحاكمة السليمة  
 إلى مدرسة نوع من العنف والاحرار على عقائد آرائهم واستعداء السطون على  
 خصومهم . وكان لذلك أثره كبير في كراهية جمهور المسلمين للمعتزلة . وقد  
 أخطأ المعتزلة في أنهم ماثلوا بين الله والعدد مع أنهم يخافون بين الله والعدد في  
 الصفات كلها . وهو أنهم يرمون مدأهم لوجوده أن تمثيل كلام الله بكلام لعدد  
 تحكم وبعد عن عقل والمطلق

ونحن لن نحوض في معركة تنهت ووضع خصوم فيها سلاحهم . والحديث  
 فيها يطول . والقصي ناع وسع ونفس طويل في لأحجاج على رأيه ونقص  
 آراء الخصوم . لا أننا نلاحظ أن لاداة التي عتمد عليها الفرقان  
 تحمل الشيء الكثير من التكلف والتشبيث بأوهى انصارات والالتماس لتأييد آرائهم .  
 وهذا ما يحصل غالباً حين تكون المعركة في عموم

إلا أننا نود أن نتحتم هذا بحث بكلمة نوجز فيها آراء المسلمين حول هذا  
 الموضوع . فعند المسلمين أن تلاوة القرآن محدثة والبطى محروقه محدث ، لأنه  
 وصف للقارىء و عمل من عمله . وكل ذلك محدث . وخروف المصورة  
 في المصحف محدثه أيضاً . والقرآن يطر إليه من وخف ١ من حيث مصدره  
 وهو أن الله متصف بالكلام . وأن هذا القرآن كلامه وهذا متفق عليه ٢ . ومن  
 حيث هذه الحروف والكلمات المكون منها والمعاني التي تدل عليها بكلمات وهذا  
 محور الخلاف . وقد نفي معتزلة صفة الكلام عن الله لأنها من صفات الخوادث ،  
 ومن نسب إليه من أنه متكلم فلأنه خلق الكلام فهو كلام الله خلقه الله وأثره  
 بدوحي على النبي . أما غير المعتزلة فقد أثبتوا صفة الكلام لله ، فقالوا إن لقرآن  
 كلام الله هديم . أما باسمه للحروف فهي مخلوقة عند المعتزلة . وقال ابن حنبل  
 إن غير مخلوقة لأنها مظهر لكلام الله ، ولكن هل هي قديمة ؟ توقف لادم أحمد  
 وقال هذا بدعة . أما لاشاعة فقلوا إن هذه الحروف محدثة .

(١) من الكلام ، السبي ٢٣ ط

## البحث السابع

### صفات النبي ، ما يحق من صفته عن الله

إن اصداد الصفات النبي وحيث لله تعالى لا نصح عنه . وإن كان بعضها  
 من لا صفة له نحو كونه حياً وموجوداً ، والأصل في ذلك أن ثبوت الشيء دون  
 على انشاء صفة . ووجوب الشيء دال على استحالة صفة . وقد صح ذلك وكنا  
 قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله . فيجب أن تستحيل اصدادها لا .  
 كان وجوبها لأمر يستحيل خروج اندات عنه . وهي بصفات المنسحقة لذاته

وما ينفي عن الله تعالى على نوعين

١ - أحدهما ينفي عنه في كل حال . وهو ما كان من اصداد الصفات  
 الذاتية نحو كونه جاهلاً أو عاجزاً . يضاف إليها استحالة كونه حسماً لما يؤدي إليه  
 من دلالة على الحدوث . واستحالة كونه محتجاً أو أن يكون له ثبناً مما خرج به عن  
 عن كونه قادراً لنفسه

٢ - ما ينفي عنه في حال دون حال . وذلك إذا كان رجحاً إلى انصاف  
 في الحقيقة . نحو كونه مدركاً أو مرسياً أو كادراً لأنها تكون مع وجوده مدرك  
 أو يكره أو يرد . فمن نشته تعالى على صفة هذه في لا يربا ونسبها عنه  
 فيما لم يرب





كأنه مقصورهما واحد أو متعددهما ولا يجوز كونه واحد لأن المقصور بين المتعدد  
 خلاف . فيجب أن يكون معياراً ، وإذا تعدد المقصوران صحح التامع بينهم  
 ورأيهم طريقة القاصي وهي هنا تعلم المثل هذه والتصور صحة التامع بين  
 القادرين وإن لم نعم تعدد مقصورهما إلا أن هذا يكسبهم يثبت هذه الطريقة بأنها  
 حتم الاعتراض بقول البعض أن لا تعلم صحة التامع ما لم تعلم تعدد المقصورين  
 والواقع أن إرجاع الأساس في الاستدلال على التامع في معرفة ضرورة يعتمد على  
 المشاهدة يجعل من أهم دليل عمده المدركة أمر لا يستلزم فيه بالتميز والسطر ،  
 ويدل على أن القاصي أرد أن يعود الدليل إلى شيء من السطوة والاعتماد على  
 الفطرة الإنسانية السليمة

أما لسؤال الثاني فقد رد عليه القاصي بتدليل غير مفتح ، وهو أن دلالة هذا لم  
 يكن حصص لتامع بل على مجرد تقديره والتقدير كالتحقيق هنا

وقد اشتق القاصي من هذا الدليل عدة أدلة فرعية تعتمد عليه في الأساس . منها  
 أنه لو كان مع الله ثبوت لكأن المقصور معينا بمادتين . وقد ثبت أن هذا الدليل  
 يعتمد على قاعدته التصريحية ومفهم القاصي في أن المقصور الواحد بين المتعدد  
 محال . ومنها أن يقوى بوجود ثبات مماثل للأول في أنه قادر بدنه ، يؤدي إلى أن  
 المقصور يعمل على التامع كأب يرى أحدهما بخلاف سواد في محل . ويريد الآخر إيجاد  
 السطح فيه ، وهذا الدليل في الحقيقة يحصل بتدليل التامع ويعتمد عليه . ومنها أن  
 دواعي القدرة إلى العمل تحت أن تحذف والالتصاف بهما ، فإذ واحد ، وفي  
 حال وجود ثبوت الله قادر له به ويصعب تصديقاته . فإنه من ثم معهم ، هذا الاختلاف  
 لأنهما يعملان نفس الأمور ويمتدبان عليهما . ومن هنا يجب أن تكون لهما نفس  
 الدواعي . والنتيجة أن تحكيم باستحالة وجود شئ أو أن يقول بصحة التامع .

بـ دليل التامع هو الدليل الأساسي على نفي الثاني عن الله . وقد كانت  
 هناك أدلة أخرى لا أن الداعي وقف بها موقفا حاصدا ، منها : قوب أي لم يزل  
 وأني عني وأني التماسم اللطحي أن ثبات اثنين لا يصح إلا أن يكونا في زمانين ومكانين  
 ويتلذذان بوجه من الوجوه وإذا لم يصح ذلك لم يمكن أن يشأ اثنين أو نعم كذلك

و كـ وجب كذا التامع وحالاً وقد اعترض القاصي على هذا بأن قوله  
 بـ هذا قد يصح في شئ واحد لا يسلط على القديم د لا يمتنع أن يعتقد المعتمد  
 ثبات ثاب مع الله مع ثباتهما لا في مكان ولا زمان لأن الأمكنة والأزمنة لا  
 تخزي على الله

ومنها ما اعتمد عليه الأسير بي واحتمل القاصي وجوده من قبل من أنه لو كان  
 مع الله ثان لم يزل من أن يصح منه أن يمر أي الآخر يمر أو لا يصح ذلك ،  
 فإن قد عني ذلك والآخر حال أو غير عام قد يستمر به دونه ، وفي ذلك حرج به  
 من كونه قد يما . وإن لم يندر على ذلك فهو عجز أو ما هي المقصور . وذلك حين  
 كونه قد يما . فيجب كونه تعدد واحد . وفي رأي القاصي أن هذا الدليل يعتمد على  
 أن يدل على القصد منه لأن كل واحد قد وجب كونه عالما بنفسه وجب أن يصح أن  
 يعلم كل ما يصح كونه معلوما . وإذا وجب ذلك لم يصح أن يسمي أحدهما  
 دون الآخر

ومنها قوب البعض أن ثبات ثب لا دليل عليه من جهة البعض وما لا دليل  
 عليه عملا بفتح نفيه ، وقد رد القاصي على ذلك بأن حين نصفي نفي ما لا دليل  
 عليه عملا فإنا لا ندميه لأنه لا دليل عليه . ولكن لأن ثباته نصفي بطلان ما  
 علم صحته أو ثبات ما لا يعقل

وأن وقع أن القاصي وعبره من التكميل مع إجهاد أنفسهم في نفس لادته على  
 نفي الثاني عن الله . إلا أنهم في عمدة من تفصيلاتهم وجريئاتهم عدوا عن السطوة في  
 الدليل والاعتماد على الفطرة الإنسانية وتوجه لسطر في آيات القرآنية الواردة في  
 هذا باب . فصح أن للمعتزلة والقاصي وجهه نظر في أن التكليف لا يكون إلا بعد  
 معرفة الله وإن لا يلا عليه سابق على ورود نسمع ويكون بالاعتق ، إلا أن لادته  
 الفعلية نبي أوردتها فتوى في الحقيقة على أداة السمع مع ، وحال شيء من التعبد

( ) والقاصي في نفيه لهذا الذي يتبع شحه بـ هاشم  
 (٢) السبعة في ابن ٣٠

والتمصيل الذي لا يبعد العمي ولا يصح العام. وهو أن هو عرصو أدله نسمع وفهموه  
ووضحوها ويبدو القصد منها نكاد ذلك أحدي لم وأتبع

فالله تعالى يقول « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من شيء من ذهب كل إله  
ما خلق وبعبا بعصهم على بعض »

إن مثل هذه الآية تشكل برهاناً لا يصل إلى وضوحه وإقناعه مع يحتاجه  
أي دليل عقلي يهدي به متكلمون ، وأي فاريء ها بعهم منها أنه لو كان مع  
الله إله آخر يشركه في ملكه لكان به خلق وفعل ، وجيش لا يرمى تلك الشراكة .  
بل إنه لو قدر على تركها والتفرد بذلك ولألوهية دون الشريك لآخر لمع ، وب  
لم يقدر على ذلك المفرد بحقه وذهب به كما يفرد ملوك الدنيا بعصهم عن بعض  
ملكه دام يقدر أحدهم عن فخر لآخر والعو عه وهذا لمع يستقر في  
التمسك ويعتمد على الفطرة الرشيدة السليمة لأن انعدم بوجود العالم عن هاتين  
متمتع بدته معلوم بالعقل بطلانه . وهذا ما يوضحه الآية الأخرى التي كانت  
أساساً للدليل التامع وهو قوله تعالى « لو كان فيها إله إلا الله بعدنا »

ثم إن نظام العالم المحكم الذي منه إبيه الآيات من أوضح ما يلامس  
الفطرة ، ويدها على أن مدبر هذا العالم إله واحد ورب واحد لا إله للخلق غيرا  
ولا رب لهم سواه

#### في إيصال مذهب من يثبت لله من يشاركه بعض صفاته :

ذكرنا أنه لا يوجد من الأديان والمحل من يصرح بشأنه لله أو ثلثته على  
معنى الحقيقة ، أي بمشاركته لصفاته جميعاً . إلا أن هناك من يثبت شيئاً أو  
ثلاثاً أو أكثر يشركه في بعض صفاته . وقد تحدثنا الفاصي في هذا لدى على  
ثلاث طوائف رئيسة هي

١ - الثنوية بأنواعها المختلفة وهم أولئك الذين شتوا صيغ لعدم هذا  
أنور وبطلانها فيصنع لئول لغير منه ، وتضع بظلمة الشر فيه

٢ - المحسوس الذين يهودون بأن الشيطان خلق من نكسر لله فكراً ردياً ،  
وأنه هو الذي يحس بشر

٣ - صمادي الذين يؤدي كلامهم إلى التثيت والاتحاد

والواقع أن معظم مسكني الإسلام شارو في هذا المصوغ ، وكان للمعتزلة نصيبهم  
الأكبر في قياده معركة عبقة ضد الشهاب التي أثارها في أدهان المسلمين  
حتك كهم مع حملته هذه لاديين في البلاد الحديثة التي تعرفو عليها فقد فتح  
الله على المسلمين البلاد بني يعيش فيها أصحاب هذه المذاهب ، وكان صليماً  
أن يحصل الاحتكاك والتأثير . وإن تعاون العصر التي ذهب عن دينها لأصلي  
ولم تستطع أن تتحرى عن كل ماهجة التأثير على المسلمين مدعى خصومة والشفقة .  
وكتب التاريخ والأدب والعقائد تحدثنا عن الكثير من رجال الفكر الذين كانوا  
يحيون بين المسلمين وبخمسون ثقافات ثوية أو محوسية أو صمادية

ولا شك أنه كان من محكم على مفسري الإسلام أن يدافعوا عن إسلامهم ،  
وكانوا يصلون عطاء لفصل في تعليم هذا العمل واعطائه طابعه الحدي العميق  
حين أرسل وفوده إلى مختلف البلاد لمقارعة الحقبة بالحقبة

وستمر هذا الطريق عند المعرفة ، د يندر أن يحلو كتب من كتبهم .  
الحديث عن هذه الأديان والمذهب . وكان لبعضهم كتب خاصة حول هذه  
المواضيع . ولم يقهر أصحاب المذهب والفرق الإسلامية الأخرى عن حرص هذا  
الميلاد وإن نظرة إلى كتب الأشعرية والشافعية وغيرها وتوضح أن  
هذه

نقد حد الفاصي حدود شيوخه وحذف من أبحاثاً في بعض المذهب والأديان  
المختلفة ، تدل على اطلاع وسعة علم . وكان كثير من هذه الموضوعات أصبحت  
أهميتها تاريخية أكثر منها واقعية فاندستجرت منها على هم ما قاب به الفاصي  
أو خالف به غيره من المفكرين مع ملاحظة أنه وبو فيما بين يد من كتبه  
على الأقل لم يطل في بعض أصحاب الفلك ومجمعين في حاش مستقنة



وذلك لا لأن كونه بدوياً هو قدم لأجسامه والملك والقدرة أو القو  
الصانع يمكن هذه الأمور بسهولة القضي في باب كونه الكلامية المتخلفة

**الكلام عن الثبوت :** بدأ القاضي كلامه عنهم بعرض الشبهة التي دعوتهم إلى  
التمييز بين حالتي أحدهما لحاق الشر والألم ، والآخر يخلق الخير والملاذ ، فقد  
ظنوا أن الآلام فيجعة كلها ، والملاذ حسنة كلها . فقال أن الفاعل الواحد لا  
يجوز أن يكون موصوفاً بالقدرة على خير والشر في آن واحد ، ولم يجرؤوا في  
الآلام والملاذ ، فيصح أنه يحسن د وقع أن تصبح وخس إما يكون بوقوع  
الأقوال والأفعال على وجه معين ، ولا منع منع من أن يستحسن عقلاً حسن  
الأسان له شاق طناً لاربع وإمام وأن يستفبح عقلاً لا يتدفع بالاشياء المعصية

وقد نفى القاضي بعد ذلك عن ذلك عندهم في ضرورة وجود صانعين أحدهما الخير  
والآخر الشر . وبدأ فيه بالسؤال هل يكون ذلك لأن اللذة والألم متناقضان ، أن  
اللذة والألم حسن وسوء وإنما يختلفان في كون الواحد مما يشبهه الطبع والآخر مما  
يسوء منه ، ويصنف ، اختلاف حدس لأفعال إن خير وشر لا يوجب اختلاف  
الفاعلين

ثم بين استجادة وجود النور والظلمة كصانعين قديمين لعدة أسباب ، ١  
ثبوت الجسمانية ، فالأجسام محدثة والنور والظلمة جسمان لهما إذن محدثان  
وإذا أُنكر الثبوت جسمه نور والظلمة فإن القاضي رد عليهم أنها لا نعم  
ما يمكن أن يسمى ناسو والظلمة غير ما تدركه منهما لأن ، ونحن نعلم  
أن ما تدركه منهما سمير نأجسمه وإن كان نور جسماً لطيفاً والظلمة جسم  
كثيف ٢ ما ثبت من أن الأحاساد هي وحدها التي تختص بصفت العلم  
والقدرة والادراك وغيرها والنور والظلمة من أنواع الحماد ٣ إذا سمعنا أن  
النور والظلمة قديمان فإنا من الواجب أن يستعني أحدهما عن الآخر في  
خلق الخير والشر لانهما قادران علىهما ، ولن يكون كذلك لا بقدرتهما على  
سائر اجناس المندوب

ما قويم . في باب دواعي الخير من محبتهم ، دواعي الشر من كره  
الآخر ، في القاضي رد عنه ، الشاهد مقصود بحرية في اختيار أحدهما والثبات  
لتي تفرق بين الخير والشر ضرورة واحدة

و استعرب الثبوت بذكر عبيهم هذه القلوب مع أنه لا ير ، عن قول  
لمسلمين جميعاً أن الله لا يفعل الشر ، وعليهم بالقبول بتعدد الأسباب  
عند مسيئته خو أن معنى الآلام والملاذ وخير والشر ، د معنى الآلام  
تكون مستحقة كالعقاب في الآخرة ، مد من تعرض د كانت في الدنيا كسأ  
أن يصبح شر منه في حقيقته لأنه فاعل بخلاف لا أنه لا يعجز الشر كونه  
عبداً قسحة ومستعبداً عنه ، فالله من قاد على فعل خير والشر وب كذا لا يفعل  
لا خير

ولا شك أن هذه القلوب يتفق مع أصل نصر بين القاضي ، الله قد على  
الخير والشر ، لأنه لا يستقيم على أصل النظام الذي يرى أن الله لا يبدع على شر  
الكلام عن المجوس المبحس كما بين القاضي طائفة من طوائف الشيعة  
وكان ممكن أن يكتفى بالإشارة إلى الثبوت عامة أولاً هذه المسئلة أوتست  
الأممات المتداخلة بين معتزلة وخصومهم ستة بعضهم أيها

نقد المجوس بوجود صليين للعالم هما (يردان) الذي خصل خلقه ، د  
(واهرمن) الذي يخلق الشر ، كما يتداول (هرمن) كان يتجه إليه رده  
(يردان)

رد القاضي على فكرة المجوس أن رد د اكاك قد استطاع أن يخلق ، هو  
أصل لكن شر وهو هرمن فلا يستصعب أن يخلق الشر بلا وسعه ، ما د  
فأصوب فكرهم بكون المسلمين بال شيطان هو الذي يفعل الشر فإن القاضي رد أن  
الشيطان لا يجوز أن يخلق الشر نفسه ، ثم ب الشيطان ليس مطوعاً على الشر كما  
يعتقد المجوس لأنه قادر على الخير والشر كالآخرين

ويجيبها هنا أن تعرض سريعاً لانهاء الفرق الإسلامية لبعضها بهمة المجوسية

ما حصوم المعتزلة فقد اتهمهم بذلك لقوم بقدره الله على فعل القبيح ، وشبهوا ذلك بقول المجوس أن الحسن من الله والقبيح من الشيطان . وقد رأيت أن القاضي يقول بغيره تعالى عن ما سميه قبيحاً وإن كان لا يبعده باختباره ، وما المعتزلة فقد اتهموا حصومهم بالتأثير المدجوسية للفكرة معها ولكن من وجه آخر

وقد فصل القاضي ذلك عما يلي

١ - قال المجوس أن النور مطبوع على خير والصدمة مطبوعة على الشر . وقد ما يهرم المجرة لقوم بقدره الموجبة ، أي أن المؤمن لا يقدر إلا على الأعمال والكافر لا يقدر إلا على الكفر

٢ - المجوس يقولون أن مرج العالم من فاعلين النور والظلمة ، وهو حسن من جهة النور قبيح من جهة الصدمة ، والمجرة يقولون الكفر ( ككل فعال لاسان ) حاصل من فاعلين بالله خلقاً وبالصدمة كسأ . وأنه حسن من جهة الله قبيح من جهة الله

٣ - المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر المكلف عليه والنهي عما لا يمكن الانكسار عنه ، ويروي عنهم أنهم لا يقولون النور من شهور ويقولون نون أو لا نون ، والمجرة يقولون أن الله من الكفر بالاعمال وهو لا يقدر عنه وبه عن الكفر وهو لا يمكنه لانكسار منه

٤ - كما نسب إلى المجوس نأخهم بكاح لأم والست برعم به قصه الله وقدره ، وصف أن المجرة تقول أن جميع المقنحات تعصاء لله وقدره . من أن ح - هؤلاء عند القاضي أسوأ من المجوس لأنهم يعتقدون بعصاها ويسبونها لله ، بينما المجوس يعتقدون بحسها ثم يسبونها له

وسرى تفصيل هذه الأمور أثناء حديثنا عن القصص والصدمة . لا نلاحظ أن الحدث الذي يبي عنه القوم نأخهم مشكوك في صحته عند أغلب المفكرين وسنده على الأكثر غير صحيح

## الكلام عن النصري :

سبق أن تحدث عن عرض القاضي لمذهب النصريّة وقواها المختلفة وبذلك حدث لي تناول في هذا المصباح ، إلا ردود القاضي عليهم في أمرين هما التثليث والاتحاد . وقد أسهب القاضي في رده هذا وناقشه مناقشه مددته وخاصة في الجزء الرابع من المعنى ، وفي ثمت دلائل النبوة ، وليس مجالنا أن نذكرها ، بل نبحث القاضي عن نصريّة خاصة في الشيت تعرق بحوث الكثيرين من معكري الإسلام كرس حرم وببقلاني وأخريي والعراقي . وقد تفوق القاضي عليهم خاصة في معرفة تفصيلات الطقوس والعبادات النصريّة كلها

حسن القاضي قوهم في التثليث أنهم يقولون أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقسام . أقوم الآب ويعوب له الله أو المتكلم القديم ، وأقوم لابن وهو الكلمة ، وأقوم روح القدس أي الحياة

وتبي ردود القاضي على عموم رأي النصاري بالاقانيم - فهم تارة يفسرونها بحصه وقدره بالصفة ، وتارة بالشخص ، ويمكن تحييص هم برب بقدره هم فيما يلي

١ - القوم بأن الجوهر واحد ثلاثة أقانيم متناقص لأن القوم في الشيء له واحد ثلاثة يقتضي تحرؤه ووحدته في آن واحد ٢ - أن طلاق وصف الجوهرية على الله يفيد الحدوث لأن كل جوهر حادث . لا به يمكن الرد على القاضي أنه دعهم يقتضون الجوهر هنا أنه القديم بدته ، لأن كل قائم بالذات جوهر ٣ - وقد كانت الأقانيم ت و حواصاً فكان يجب أن تريد عدد صفات الله ٤ - أن الذات لا تعدد تعدد لأوصاف ٥ - إذا قصد بالاقانيم لمعنى القديمة فبه يفسر كلامهم بدليل التمايز لانه لا يصح وجود القدماء في ذات الله ، هذا بالإضافة إلى أنه يلزمهم لاقتصر على قوم واحد لأن لاقانيم د اشتركت في القدم مماثلت فيستعني بواحد منها

ويصاف بل هذه الردود كل ما ذكره من أنه على رأي لا تأسس على الله بصورة عامة، وأذن فكيف يفسر كون المسيح روح الله وكلمته إذا أردنا تفسير بعيداً عن التشبيث ؟

نتابع القاصي " عني في أن معنى المسيح كلمة الله ، بل الذي يبدو أنه اعتداهم بالكلمة وينابع الحدّظ . أن معنى روح الله توحيد على سبيل المجاز لا الحقيقية وهو من قبيل وصف الله تعالى حين بل والعرب ، بمع روح الله وقد حكى مثل ذلك عن آدم في قوله تعالى : ونحب منه من ربحي "

ما قول لصدي في الاتحاد . فقد وضح القاصي أن أكثر النصارى يتوهم أن الله مخلد بالمسيح فأصبح له طبيعة إنسانية وأخرى إلهية لا يسهو اختلاف في طبيعة هذه الاتحاد فقد ساطرة في اتحاد تشبيثية . وقال يعقوبية بل هو توحيد من جهة الذات "

وهو د على ساطرة بل القلوب ، اتحاد لمثله يحمل معنى ثلاثة هي

أن الله مرتب بزيادة المسيح . أو أن المسيح مرتب بأداة الله . و بل الله والمسيح لا يختلف في الإرادة بل لا يريد أحدهما إلا ما يريد صاحبه وكل هذه الوجهة فاسدة فيما فساده يعني لأول ملاءمة بل صحح كان يجب بل يريد الله بآراده عن المسيح من الأشياء . ولا يحددا يخص المسيح بهد خيرة وه ، فساده معنى لثاني ملاءمة لا أداة لا يجب للغير حد إلا أن حثت به عناية لاختصاص وهذا لا يكون إلا بصره بل بل أي " بل راده الله بالمسيح لا بل لآراده لأخيه توحيد لا في محل في رأي نقضي وبذلك فساده هذه المعنى ، وأحياناً ما إرادة الله وإادة المسيح متعاودين بالاختلاف في العلم ، لا اعتقاد وكل شيء . أو عبارة أخرى أن الله يريد بآراده لا في محل والمسيح يريد بإرادته في محل فكيف يريد أحدهما ما يريد الآخر

(١) المعنى : ٤ ١٣٧

أما اليعاقبة أصحاب نقول باتحاد الذات فإن رد القاصي عليهم بأن يشير أيضاً إلى احتمالات ثلاثة لمعنى الاتحاد بالذات ، ثم ينقصها

وأول هذه الاحتمالات أن اتحاد الذات هو توحيد بالذات أو بالجوهر . ويرد عنه بل منق أن ذلك عليه من بل الله تعالى ليس بجوهر ولا جسم ، وبالذات أو بالذات لا تصحاح إلا من لأجسام والجوهر

وثاني هذه الاحتمالات أن يكون للاتحاد على سبيل اتحاد ، بل من ذلك أن الحلول إما أن يحدث به كوجود لعرض في الجوهر أو لا يتفق الله . وكل ذلك لا سم إلا في المحسوسات . والله ليس عرض ولا محسوس بل في ذلك جوهرية بل من حيث

وآخر " بعد معي بالاتحاد بالذات أن الله وبسبح صاحب ذاته وأحدته وهذا ما نصل لأن التشبيث و ص ، شيئاً واحداً يلزم حد مريب . ما خروج الذات من صفتها الخاصة أو حصول الذات على صفتين مختلفتين وكلاهما مسحور

لهي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى .

نقول بالتجسيم على بل الله ليس بجسم ولا عرض ولا صورة وأنه لا شبه حد من مخلوقات . ولا يمكن في مكان ولا يجري عنه ما ولا أعرض ولا م . حوادث أو تجري عنه ما يجري عليها ، من صفات وأحوال . وأنه من محدود ولا م

ولم نشد عن هذا الإجماع إلا فئة قليلة لم تستطع أن تصرح علانية بعتقده فسترت بعض الفرق والمذاهب . كما هو حال بعض عقالة الرافضة

و ظهور " هشام بن الحكم أول من انحسر على القلوب حسمية لله تعالى عن ذلك ، وتعد " كثر الرافضة وعقالة الشيعة على اختلاف منهم في صورة التجسيم ، فمنهم من قد أنه جسم على الحقيقة ، ومنهم من جعله على صورة لسان . وكل لا على أنه مركب من لحم ودم بل على شكل نور ساطع له حواس ومنهم

من قال إنه على صورة الإنسان ولكنه من جسداً كالأجساد الأخرى . ومنهم من جعله نوراً لقوله تعالى « الله نور السموات والأرض »

وقد أجمع أصحاب الفرق الإسلامية بما فيها الشيعة على فساد هذه الأقول وجورحها على الإسلام <sup>(١)</sup>

وسب القول بدمجهم إلى جماعة من المرجئة كقنبر بن سيميد ومحمد كرم . واعتبر كثير من مؤرخي العقائد أن كرم من المجسمة لأنه قال إن الله جسم . بمعنى أنه موجود أو قائم به لأنه بعد كل ما هو موجود جسمياً . فليس جسم من كتف العائد به العذر فهم يعتبرونه من المجسمة المضممة . وإنما رأوا أن قوله من باب الخطأ بالعادة . ومن هذا رأي السافلاي وأن تسمية وصاحب المواقف . ولعل القاضي من هذا رأي ، وكانت حجة المعتزدين عنه أنه لم يخصص من قوله إلا أن الله موجود أو قائم بنفسه . وقد اتفق الناس على أن من قال به جسم وُزاد هذا المعنى فقد أصاب معنى وأخطأ <sup>(٢)</sup>

إلا أن بعض أساع بن كرم على ما حدث القاضي <sup>(٣)</sup> والشهرستاني في كذب الله به يفتو عند القول بل حورو أو يكون الله محلاً للحوادث . ومثل هذا القول يؤدي إلى حدوثه تعالى عن ذلك وبالنسبة للمشبهة للمحذوقات

وحين يهاجم القاضي والمعتزلة مشبهة والمجسمة فيهم لا يقصرون هؤلاء على وصف ذكرهم فقط لأن أمرهم واضح . ونعاق لامة في الحكم عليهم لغرب من الإجماع . إلا أنهم يسمون كل من لم يقول ما ورد في الآيات والأحاديث من الخطأ قد عيب صاهرها الجسمية بأنه مجسم ، وعلى هذا الاعتد

(١) انظر هذا البحث في كتاب القاضي مقالات لا شعري ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥

١ تعنى العنصر الآيات المشابهة وحدها ، ويراد بها ، وتفيد آرائهم  
عنصر لاحق ، التي هي في نظر القاصي لا تخرج عن حيز نظرها عن أحوال  
الأحاد

٢ إن الله به يسند دعواه إلى ما يصوره من لأمور ولذلك رققا تشبيهه  
بمحدوقات

٣ إن بعض آراء الطار وبيع تنقل ، وهذا يؤدي إلى نجس لا محالة

ورد معظم رجال معتاد الاسلام على لقائل المشبه والجسم حتى أوثر الدين  
بهمهم القاصي بامور شتى من الشمس من طريق إشارات بصفت القوم لله -  
وبعض بعضهم كان كثير منه بوقفاً لا عبيدته والخلاف مع شبهة والمجسم في  
رجل قصي على ، وعن خلاف الخطي - وحالات حقيقي ، أما الخلاف للمضي  
فهو بالنسبة من لا يحول في الله أنه جسم بمعنى حقيقي وما معنى أنه موجود قائم  
بفسه وهذا الخلاف ليس بدي حصر كما سبق أن ذكرنا لأنه لا يرد على كونه  
حقيق في التعبير ، وإنما الخلاف في المعنى فهو أن يقصد القائل معنى الجسم حقيقة  
وخور عن الله ، خور على الأجسام من صعود ودرور وهبوط والحركة والسكون  
والأصل من مكان إلى آخر وهذا هو الجسم حقيقي ، وإن ذكر القائل أن  
لله جسم لا كالأجسام فقد وقع في محذور ، لأنه أطلق لفظ جسم وقصد  
معناه الحقيقي

شبه القاصي جسمية عن الله لأن جسم يحدث والله قدم ، ولأنه لو كان  
جسماً ، كان قادر على الإصلاص علماً على الإصلاص ، وبالتالي لأن ذلك  
معي الر ، وبنية بمعنى الحقيقي عن الله تعالى ، ورى أن الذي دعا مجسمته إلى  
قوله شهاب ، ولاهما قياسه تعالى على شهاب - فقد رأوا أن تقدر العالم لا  
يكون إلا جسماً ، فمرد في الله كدلت وثابهم - به بصوراً وأن الموجودات

( يد بيد لا قدم ١ ٣ ١٢٢ ١٠ ١٢ ٧ ٧٥ ، شرح الصمدية ٥٨ ٥٠  
أصول الدين ١٤٥ دي ٢٣ ٧١ التمهيد ٩ ٩ ٧ ٥٥ الحارثي ٥٥

أجسام أو أعراف - وإنه كان من المستحيل أن يكون الله عراً فلا بد أنه  
جسم ، وكلا الشبهين بطلان ما قدمنا من اختلافه تعالى عن الشاهد في كيفية  
استحقاقه لهباته ، وإن كانت هذه بصمات معقولة في الشاهد

### حول الآيات والأخبار التي يفيد ظاهرها تشبيهاً أو تجسماً :

ذكرنا أن الخلاف بين القاصي والمجسم بالمعنى الحقيقي أمر يشترك فيه  
معظم أصحاب المذاهب والطوائف ورجال الفكر الإسلامي ، ولكن يبقى هناك  
خلاف آخر ، قدم بين المعتزلة ومن تابعهم وبين الأشاعرة ومؤيديهم حول تفسير  
الآيات الواردة في القرآن والتي يتضمن ظاهرها معنى جسمية - وقد وردت في هذه  
الآيات ستة اليد والوجه والعين والجب والستور إلى الله تعالى كما ذكر فيها :  
نور سموات والأرض (١) كما ورد في الاحداث ما قد يشير إلى هذا المعنى

(١) اليد

١٣	١٠	فإن إن العنق بن شة يديه من	١٣	ال عماد
		وولت اليهود يد الله معقولة		المد
		يد الله فوق أيديهم		الصح
٢٦		بيده سحر الله على كل شيء ، فليدر	٢٦	ال عماد
٨٨		قل من أيده ملكوت كل شيء	٨٨	الموسى
		ببرك الذي بيده الملك		ذلك
٩		من يده مسوطةا يدهي كيد يث	٩	ال مد
٤١		وهو الذي يرسل الرياح بشر بين يدي عبده	٤١	ال عماد
٦٠		ب يده إلا يد ير بين يدي عذاب شديد	٦٠	ال مد
		يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله		ال مد
٣		يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله	٣	ال مد
٦٧		فإنه ربه على قدير ياديه مصداقاً من يديه	٦٧	ال مد
٧٥		وإن يد جبريل مبعث أن تصعد في جسد ربي	٧٥	ال مد
٩		و يد ربه م حلقه غير مبعث يدي	٩	ال مد
		بوح		
٥		وإن يشرق ويغرب فيمساك يوم فم دحه لك	٥	ال مد

مثل : إن الله خلق آدم على صورته :

ومثل : أتاني ربي في أحسن صورته : وما روي عنه من قوله : إن الله تعالى ينزل إلى السماء ندباً في كل ليلة : فيقول هل من مستعمر فأعمره . وهل من سائل فأعطيه .

وقد خالف مفكرو المسلمين في المقصود من مثل هذه الآيات والاحاديث . واعتقد الكثيرون منهم أن أحدها على ظاهرها يفيد خویر الأجزاء والأعضاء والاستقرار والقفوة على الله مما يؤدي إلى القول بالتجسيم

ويمكن أن نلاحظ في هذا خصوص المذاهب التالية

١ - حمل هذه الآيات على ما هو حقيقته في التشهد . أي لأحد بظاهر

٢٧	البقرة	وإن تعفون فلا جناح عليكم
٣٨	الروم	ذلك خير لذيي يردون وجه الله
٢٧	الرحمن	ويبقى وجهه جلاله وجلاله وإكرام
٨٨	المعص	لا إله إلا هو يحيي ويميت . والله لا اله الا وجهه
٨٨	الفصص	الشيء
٨٨	التو	كل شيء خالق لا وجهه
		سبح لله شيء وهو السميع العليم
		العين
٣٩	س	و يسبح على عبي
٣٧	هون	صنع الملك ما عيب ووجوب
٤٨	العدو	و صدق حكمه . عيب عيب
١٤	النم	بحري بأعينا من كان كثر
		لاسيما
٢٩	البقرة	ثم اسوي إلى الله فيسوي مع سوي
٣	يونس	ثم استوي على العرش يدبر . لا اله الا الله لا اله الا الله
٥	جاء	بالحق على العرش سوي
		ثم سوي إلى السماء وهي

(١) بعد سجدتي ب ب الموحدة ويمكن حذف لا في قوله فيهم حديث كباره جود هذا معنى

هذه الآيات وحقيقتها لا ريب أن المحسنة والمشبهة يدخلون تحت هذا المذهب

٢ - نفي مذهب المشبهة قطعاً ، وإنكار أن يكون المراد بهذه الآيات هي الحقيقة التي أراها في الشاهد . والقول إن المراد قطعاً هو المعنى المجازي . وهذا هو مذهب التأويل الصريح الذي يقول به المعتزلة ومناخرو الأشعرية كالحوييني والعراقي وبعض الماتريدية

٣ - ليس المراد من الآيات ظاهرها حسماً عنهم من لغة . لكن يد جهنا لمعنى فمسك عن تعرض عنه كأمسك السلف . ويمكن اعتبار هذا مذهب بعضاً من المذهب السابق لأنهم حكموا بإمكان التأويل على أحسنه وإن سكتوا عن التعمين

٤ - إثبات ما تشته ظاهر الآيات . ولكن مع القول إنها بالنسبة لله فلا كيف . أي دون أن نعني كيفية ذلك مع انكار التأويل ومن هؤلاء منقدمو الأشعرية والافلاتي والطحاوي

٥ - مذهب السلف الذين يمتنعون عمداً عن الحديث في هذه الأمور ويقولون لله اعلم بما يريد منها . ويحتججون بقوله تعالى : أما به كل من عند ربنا ويسمى « تسمية مطلقاً ولا يلتفتون إلى ما عدا ذلك لأنه دعوى ويمكن

ويمكن رد هذه المذهب إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة هي : صريح المشبهة والمحسنة بإطلاق هذه المعاني حقيقة على الله . وقول المعتزلة بالاحد بالتأويل فيها . وآراء تدوسط بين هذين المذهبين

وهكذا فقد تأول المعتزلة كما ذكرنا كل الالفاظ الواردة في هذا الموضوع فالوجه عند المعصم سقط . وكذلك يشير إلى نجات . وعند المعصم الآخر منه الله أو ثوبه أو حرمة . والبد هي القدرة أو العمة . واختب هو أمر الله . والجهة لا يصح عنه . وقد بعضهم إن لله في كل مكان . فذهب أكثرهم إلى

١ - اختلاف المذهب ١ - ٥ - ٢ - ٨ - ٣ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩

أنه لا في مكاب وهو الصوقية<sup>(١)</sup> ، وأولوا الاستواء بالقصد أو الاقبال أو الاستيلاء أو القدرة كمن أولوا المعية بصرة ، ونظروا في الأحاديث ، فلما أولوها أو شكوا في رواها فردوها وحدها حذو المعتزلة في كل ما عدوه الزميمة من الشيعة<sup>(٢)</sup>

ومخرج القاضي على حذو المعتزلة في غيوب التأويل والأخذ به ، غير أنه يرى أنه قبل بأوويل الآية أو مخرج يجب أن يطر في كلام العرب لأن فيه المحار وفيه الحقيقة ، ولأن استعمال العرب للمجاز لا يخرج بالكلام عن معناه ، وهذه الطريقة مستطاع أن يقرر أن أكثر العبارات الواردة في هذا المعنى لا تحتاج إلى تأويل لأنها تعود إلى معان يستعملها العرب ولعل من المناسب أن تعرض لبعض الآراء التي قبلت حول بعض الآيات التي أثارت تفسيرها هذه الإشكالات وموقف القاضي منها

#### ١ - اليد والوجه والخشب والساق وما إليها :

فصل الأشعري أن يشب اليد بمعنى مخرجه كمن أنكر أن يتأولها كما تأولها مخرجه بمعنى النعمة أو القدرة أو القوة ، وبني رفضه على عدة أمور ، منها أن العرب لم تقل اليد وبني بها هذه الدعوى<sup>(٣)</sup> ، وأثبت الراقلي ذلك صفة للذات من مخرجه<sup>(٤)</sup> ، وإلى مثل هذا الرأي ذهب الطحاوي - وهو من لمادس بالعودة إلى السلف - فقد هي صفة لله فلا كيب ، ولم يقل إن يد الله قدرته ونعمته لأن في ذلك إنطالا للصفة<sup>(٥)</sup> ، وأنكر خووي أن يكون المقصد من هذه الالفاظ

(١) البغداد ١ ، مس والحد ١ ، ٨٣ ، مثله الفراء ، ظ ، ال به ١٧ ، وقد عني لأشعري عن قول مخرجه أن لا في مكاب بأنه صواب من حيثونه ، وكذلك جعل مخرجه في القصد ١ ، ٣٥ ، الراقلي ، وسيمد ذلك البغداد في صول الدين ٢٧٧ ، والذوق بهم بعضهم على غيوب وهم مخرجون كل نوع من أنواع التبيين والتفصيل وإما أن دوا أنه مذنب

(٢) د م صادي العرب والكريم ٤٩

(٣) زاد ٢٩

(٤) سيمد البغداد ٢٥٩

(٥) ح البغداد ١٥٩

أموراً مادية كمن أنكر أن يكون معنى صفات ثمة لله وحمل الأندلس على القدرة ، والعين عن الصبر ، والوجه على الوجود ، وذكر أنه يش المقصود من تعبير « الله يو السموات والأرض » ، لور الذي يعرفه وإنما هو نوع من صبر لأمثال ، والخشب من معنى المخرجة وهو هو معنى الحساب كما يقال لا أذ جانب فلان ، ويلاحظ أن قول خووي لا يختلف كثيراً عن أقوال المعتزلة ، وحس قول القاضي بحدت ، مما يدل على أن المتأخرين من الأشاعرة والمعتزلة كانوا أقرب إلى الاتفاق في رأي من متقدميهم ، يؤيد ذلك ما قلناه من فودث في مشكل حدث وما فيه عراقي في لاقتصاد جواب هذه الدعوى<sup>(٦)</sup> ، أما لما رتبة هذه التسميات ، نسبه هذه الالفاظ إلى فرقين فمنهم من أولها ومنهم من أنشأها لله دون وصف ، إلا أنهم جميعاً يقولون ، يتورد إلى الدهن من الظاهر منها<sup>(٧)</sup>

والواقع أن العرب استعملت لفظ اليد ببدلانة على هذه المعاني كلها ، مفردة ومشتقة ومصيغة الجمع ، فذكرت الأندلس ولأيد ولأيد بمعنى القوة ، ووصفت « يد » بناءً عن النحل مرة ووجود مرة أخرى ، فتداول فلان جمع اليد أو واسعها ، وهكذا<sup>(٨)</sup>

وبنسبة للفظ الوجه فرب لمرد به دائماً لا يصره منه<sup>(٩)</sup> ، ويعرب يستعمل هذا المعنى فيقول وجه الرأي وجه النظر ، وقد يكون القصد فيه لتوجه إلى الله حاكماً لمصانه تعالى ، ومعنى الخشب هو الصاعه إذ يقرب كتنسب هذا الخشب في حسب فلان أي في صاعته وخدمته ، أم العرب في قوله « ولتصنع عني عيني » فيقصد بها العزم ، وهي تورد بهذا المعنى ثم إن الله ذكر عسه في آية محيى « وحاء ربك »

د شد الخووي به فيه حب موين ٥٥ ، ٦٤

٢ لاقتد ، د في لاعتد ٢٧٧ ، الرزي ، ومع اليد ٣٠

(٣) عدم العرب به شيخ ، ٤ ، ٢ ، أيجيد للدر في ٣٥ ب

(٤) ساد العرب

٥ به الله ٢٧٧ ، ٢ ، ص العرب به ٢٩

وأورد غيره حرياً على عادة العرب في حذف حرف و إقادة المضاف إليه مك  
قال تعالى « وأسأب القرية » يعني أهلها

### الاستواء :

ورد في القرآن لفظ الاستواء مسموياً إلى الله تعالى في قوله « ثم استوى إلى السماء » و « ثم استوى على العرش » . وكان الصحاغة يقصدون معنى الاستواء دون أن يبحثوا في كنهه . أما الأشعري فقال إن الله مسو على العرش كما يجهل من هذا اللفظ في اللغة . وليس هو في كل مكان كما يقول المعتزلة ، والعرش فوق السموات . فكانه قد أثبت العلو لله تعالى وأيد رأيه بآيات منها « إليه يصعد الكلم المظط » وقوله « من رعه الله إليه » ودعم رأيه حديث الرسول من السماء (٢) وأذكر أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء والملاك والظهر والقدرة ، وناعه على ذلك الباقلي ، أم العبدى ومأحر والأشعريه كالحويي والعرابي والري فقد سلكوا مسلك معتبره في أن المعنى في هذه لاحظا مخاري (٣) . فقد وصح البعد دي أن معنى الاستواء هو الاستيلاء ، ومعنى العرش هو الملك وكذلك فعل الحويي واستند بالميت الذي يستند به لمعتزة على رأيهم

قد استوى بشر على عرق من غير سيف و مهرق

وأما خبر الرسول الذي حث به الأشعري فيه خبر آحاد ولا يتيد العلم في الاعتقاد بال لا يمكن أن يؤدي على غير معناه الظاهر . وأذكر ما تروى المعنى المادي من الاستواء . إلا أنه لم ينع على شيء من سؤيل الاحتمال غيره . وقاب بالإنما بالآية دون تشبيه أو تفصيل (٤)

(١) الوقت به . كما معتزلة يجوز ميد الرأي . مما هم القوي و جائي ومن تابعهم - اختلاف ٨٢

(٢) لا معنى لثب تكين ، قال ثلث ثلثين . من شدة عرجا إلى السماء فيقول من الذي يدعوي وسحب به - من الذي يسحب في قاعه به - من الذي يعطي عطا حتى يصح العبر لا به ٣٤ وقد عدا

(٣) صوب لغير المجردة ٨٠ شدة الحوي ٥٩

(٤) عدا يدي التوحيد ١٣٥

وذكر القاصي بين عدة أنواع بالاستواء

١ - الاستواء بمعنى الاستيلاء والافتد . كقوله قد استوى بشر على العرش  
فما علونا استويما عليهم

٢ - الاستواء بمعنى الاستقامة والاصطداد . كقوله يقال استوى لفلان الملك  
أو استوى له الأمر

٣ - الاستواء بمعنى تساوي الأجزاء المؤلفة كقولهم استويت دة تألفت على  
عن مخصوص

٤ - الاستواء بمعنى روال الحلل والسقم . كقوله يقال استوى حل فلان

٥ - وقد يراد به الاستواء حلساً أو دكماً كما يتم استوى فلان على  
الكرسي (١)

وذكر القاصي أن معنى الاستواء في قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء » أنه قصد خلق السماء وأردده لتكامل نعمه عبداً ، وفي قوله « ثم استوى على العرش » سوي عليه ، وذكر أن يراد بالاستواء استواء على المكان بعدة أسب ١ . و كان هذا المعنى هو مرد لوحب أن تكون السماء محدوقة من قبل صبح أن استوى عليها وينقل بينهما . والآية على خلافه « ثم استوى إلى السماء فسواهن » . ولو كان هذا معنى الاستواء لما كان هناك حاجة إلى الاستواء على بعد . لأن الانتقال من مكان إلى آخر لا وجه للاشتداد فيه - ٣ . إن هذا القبول يؤدي إلى القول بتقديم السماء والعام هذا دام الله مستوياً عليها فسمام .

٢ . ولو كان هذا معنى الاستواء لما كان هناك حاجة إلى الاستواء على بعد . لأن الانتقال من مكان إلى آخر لا وجه للاشتداد فيه - ٣ . إن هذا القبول يؤدي إلى القول بتقديم السماء والعام هذا دام الله مستوياً عليها فسمام .

٣ . ولو كان هذا معنى الاستواء لما كان هناك حاجة إلى الاستواء على بعد . لأن الانتقال من مكان إلى آخر لا وجه للاشتداد فيه - ٣ . إن هذا القبول يؤدي إلى القول بتقديم السماء والعام هذا دام الله مستوياً عليها فسمام .





اكتشفوا بكونه موجوداً<sup>١</sup> وأنكر القاصي أن يكون الوجود هو الشرط في الرؤية واشترط اخوهرية كأمراً لا ندسه

وبما استدل به الأشاعرة عملاً على حوار الرؤية أهم جعلوا العلم كارتؤنه . فقالوا بما أن العلم به جائز دل ووجب فلا يصح أن ينكر صحة رؤيته<sup>٢</sup> ونواقع انه لا ارتباط بين رؤية وتعلم فكثير من الامور يعلم ولا ترى

أما ما استدل به الأشاعرة من السمع على حوار رؤية الله فلا يخرج عما يلي قوله تعالى « وجود يومئذ بصيرة إلى ربنا ناطرة » فمفسر الأشعري لمصر بالرؤية<sup>٣</sup> ، وأنكر أن يكون المقصد به الاعتناء أو الانتظار أو التعطف .

٢ قوله تعالى « فان رب أرنى أظفر بيت » قال الأشعري لقد سأل موسى ربه أن يره ولا يصح من انبياء يسأل الله مستحيلاً . ولا كان ذلك معصية . وقد أحياه الله بعدم قدرته على تحمل ذلك بأن تتجلى للحيل بسم يستقر مكانه . هاجار رؤيه

٣ مفسر الزمخشري في قوله تعالى « الذين أحسنوا لحياتي وزيادته » أنها رؤيه لله //

٤ قوله تعالى « سمع عن رؤيه » بهم يومئذ المحجوبون « فقد حجب الرؤيه عن الكاهن » وهذا يدل على أن المؤمنين يرونه

٥ قوله تعالى « تحيتهم يوم يلقونه سلام » واللقاء يقتضي الرؤية  
٦ قول رسول عليه الصلاة والسلام « إنكم سترون ربكم يوم تقيمونه »  
ترى من هذا المقصد الباري لا تصامون رؤيته //

١ ومع انكار من يبيح أن يتكلم بكونه موجوداً لا أن يرى أنه قد شمس وجوداً حقيقياً .

(٢) لا رشاد الجوزي ١٨١ هـ  
(٣) صحيح البخاري ٦٨٨ هـ وقد روي عنه غيره . كما يحتمل بعد مقتضى المعنى  
الشهيداني في النهاية ٩٠٢ وصوب القس ٩٠

ومفسر الأشعري بعض آيات التي تفيد مع رؤيه الله مفسراً خاصاً ، بقوله تعالى « لا تدركه الابصار » يختص عبده أن يكون بمعنى لا يدرك في الدنيا ويدرك في الآخرة . وعلى كل فالآية في ربه بمثابة العموم تخصه آيات التي تدل على رؤيته تعالى في الآخرة كقوله تعالى « إلى ربنا ناطرة »

ويظهر أن متأجري الأشعرية شعروا بأن قولهم رؤيه الله قد يؤدي إلى القول بانتحسيم والتشبه . ولذلك فقد نفوا أن تكون شروط رؤيه ندية لاهية هي شروط رؤيه لأحسام . وأنكروا استخدام الحاشية في رؤيته . فاقربوا من لمعتره إلى حد كبير ويظهر ذلك واضحاً مما كتبه الجوزي في العقيدة النظامية وهو من احريات كتبه ،<sup>(١)</sup> فقد حاول الاعتماد بالرؤية عن معصية الحلي إلى ما يقرب من معنى العلم . ويظهر هذا الاتجاه بصورة أوضح في تفسير بحراني لرؤية الله يعلم والإدراك بالقلب<sup>(٢)</sup> .

وقد نحا المذاهب السني وأتباعه نحو السلف في إثبات الرؤية فلا كلف . ووضح المتأخريون أن سلافة على الرؤية لا تكون إلا بالسمع وأنها حق لأمر دون إدراك ولا تفسير<sup>(٣)</sup> . أنها من أحول يوم القيامة احتضن الله بعضها فلا تعلم عنها إلا العبارات دون كلف<sup>(٤)</sup>

إن المعتزلة فقد اجمعت على أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار . وحنفت في رؤيه بالقلوب ، فقال أبو الحديث وأكثر المعتزلة إن يرى الله معلوماً بمعنى نعمه بها ، وأنكر ذلك هشام القوطي وعبد بن سليمان<sup>(٥)</sup> والحقيقة أن من الطبعي أن يتقف معرلة عند الموقف لأن هذه خشية مخرج عن القبول بصفات وقد ذكر لمعتره كونه رائدة حشة أن يؤدي ذلك إلى التشبه كما نرى الخسمة والخفة على

(١) العقيدة النظامية ٢٨

(٢) لا تصامون في الاعتماد ٣٤

(٣) التوحيد ٣٤ و ٣٨ د . عبد القوي ٩٨

(٤) صحيح البخاري ١٨٧٤ هـ حديث لاهية لأبي حنيفة

(٥) معادلات لأبنا ٢٨ هـ حاشية ٨ ، البير دور ٢٨

الله والرؤية لا تصدق لا على لاحسنه لانه منهم اتصال شعاع من ربي  
وغيري ، وهذا يصح وجود النية وهي مستحبة عن الله

وقد ذكر بعض عن معتزلة أنهم كذبوا عن قول رؤية الله وأكثر  
هؤلاء نقلوا هذا القول عن الروندي لكن من روي نقل هذا عن  
موسى لم يردار وهو لا يثقل قول المعزلة جميعاً بل إن كثيراً من آرائه كانت  
مرفوضة من هؤلاء . ومع ذلك فقد لمس خيط العذر لله بأنه أورد قوله  
من عتقته بالرؤية مع تشبهه ، وهذا ما ذهب اليه القاضي صدقته في عظمت <sup>١</sup>  
د ذكر أن الذي يروى أنه لا يكتف أم شبيه ليس عنه شيء

**موقف القاضي :** عرض القاضي بحث الرؤية في أكثر من موضع من كتبه .  
فقد خصص له فصلاً كبيراً من الجزء الرابع من يعني . كما حدث عنه بالتخصيص  
في شرح الاصول والمحظ من مكلف وذكره في حاشيته حتى يكتم عن  
ظهور التشبيه والتجسيم . وأورد في ثمة حديث عنه في رؤية الله . كما  
تعرض للآيات التي قد يؤول اليها فسرهما على أساس مع القول يعني الرؤية .  
وذلك في تفسيره بتشبيهه والتشبيه

وقد أحسن القاضي في هذه الكتب مختلف الآراء التي كانت حول الرؤية .  
ورد على أقوال الأشعري وأصحابه . حتى رأي الخائين أبي علي وأبي هاشم  
ورأي الأخير بصورة خاصة <sup>(١)</sup>

ومن رأيه أن الخلاف في هذا البحث إنما هو منه وبين الأصغر وحده أو بين  
الذين لا يكفون الرؤية ، أما محسنه فلا خلاف معهم ، لأن الكلام في الرؤية فرع  
على الكلام في رؤية التجسيم . فالأصل مختلف . وقد سبق أن بين القاضي نقص

(١) الاستبصار للحياط ٦٧ ، الصمد ٢ ، ٨ .

(٢) طبقات أئمة ٦٧ .

(٣) كان أبو علي يرى أن الرؤية تقع على غيره لا على الكون ، أي هو هاشم القاضي  
أما يقع على غيره ولا يورد ذلك في الأصول ٥٥ ، صورة الدين ٩٠

آراء المحسنة من قبل . وحسن يقول المحسنة برؤية الله قول كلامهم ينطبق  
على قائلتهم في التجسيم . وكل من قال بحسية الله تعالى يجب أن يقول قوسم

أحسن أبو الحسن أقول من نفي التشبيه والرؤية وأقول من أحر . رؤية مع  
نفي التشبيه بقوله إن أهل المدن بأسرهم والزندة وخوارج وأكثر لمحتة فها  
لا يجوز أن يرى الله ناصر ولا يدركه عن وجهه ، لا بوجود حجاب أو مانع ولكن  
لاستحائه <sup>(١)</sup> ثم ذكر أن طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث قدوة به  
حل وعز يرى بالابصار ويدركه ، لكنهم منعوا عن القول برؤيته في المدن  
وأجرو ذلك في الآخرة ، ولم يجزرو أن يراه بكما . من قالوا يراه لمضروب فقط

ومعهم من فرق بين الإدراك والرؤية فرغم أنه لا يدرش بالنصر . من يرى به  
وحكي عن بعض المرحنة أنهم جروا أن يرى على خلاف الرؤية للمعتولة في الشاهد  
بسماعه القاضي عنه ذلك وقال صرح وأخروا إن الله يرى بحاسة سادسة ،  
وأجاز بعض أهل الحديث أن يرى الله في الآخرة بهذه العينين نفسها <sup>(٢)</sup>

ولا تحذف وانه القاضي هذه عن رؤية الأشعري أو المعتزلي أو الشهرستاني  
وعبرهم من مؤرخي العقائد الإسلامية

أما لاستدلال على رؤية الله يكون سميع وداعقل . لأن صحة السمع  
لا تنوقف على تحقيق رؤية الله . ذلك لأنه ممكن لأحد أن يسمع أن  
للعالم صانعاً حكيماً وإن لم يحضر في ذهنه أنه يرى أو لا يرى . من أجل ذلك لم  
تكفر القاضي ولا أكثر المعزلة من قال يرى دون تشبيه لأن جهل به الأمر  
ليس جهلاً به به تعالى <sup>(٣)</sup>

**الأدلة السمعية :** أحجج القاضي السمعية على رؤية الله عن نوعين قص  
النوع الأول الاحتجاج على رؤية الله ، وأورد النوع الآخر أن يرد على ما أشبهه  
به الخصوم من أقوال وردت في السمع ظناً برؤية ربيهم

(١) نهر يعني ٢٤ ، وبقالار ٢٢

(٢) يعني ٢٢٢ ، معية ٢٣

(٣) نظر الحاكم في تدبير الله ٣٦

أما أداة النوع الأول فأهمها هي قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ( الانعام ١٠٣ ) ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى عن نفسه بصير متمسكاً ، وما كان عليه متمسكاً رجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً لا يجوز على الله .

وتتعدد حجة القاصي ثمرين أولهما أن الإدراك هنا بمعنى البصر ، وثانيهما أنها وردت في معرض المدح

فإنه أب لإدراكها معنى البصر ، فالأثر للإدراك معاني عدة لا سطى منها على هذه الآية إلا معنى البصر ، إذ صلت الإدراك ووردت في الوصول إلى سبب اللوع ، وقد وردت في مصحح عيقل أدرك الثمر إذا أبتغ ، إلا أن الإدراك إذا قول يسكنون النفس فيه لا عند لا العلم ، وإذا ورد بالنظر فيه لا يفيد إلا البصر .

وأما الآية في معرض التمدح ، فلأن الله تعالى صرح أنه يدرك الأبصار ولا يدركه الأبصار ، ولا محال لتفسير عدم إدراكه الأبصار له معنى أنه لا يحيط به أو أنه لا تدركه في الدنيا ، ووقع أن معكري لإسلام منفقون على أن الآية وردت في معرض المدح لكن الخلاف بينهم في جهة المدح فمنهم جعل جهة التمدح في أنه لا يرى في الدنيا والآخرة ومنهم من جعلها على أنه لا يرى في الدنيا والآخرة ، ومنهم من قال بل هي في شيء رؤيته بهذه الخواص ويرى حار أن يرى بحسنة جرى

وهو يتساءل مرة لم يكون يعني الرؤية عن الله متمسكاً وقد شاركه في ذلك المعتقدات وكثير من المعتقدات كإرادة ولا اعتقاد وغيرها ، في رأي القاصي أن التمدح بسبب شيء الرؤية ذاته ، وإنما يكون كذلك بالنسبة صفات أخرى فيه ولا تختص في الشيء أن لا يكون مدحاً ثم يصير مدحاً بالنسبة شيء آخر فلا مدح مثلاً في أن الله لا أول له لأن المعتقدات لا أول لها ، ثم يصير مدحاً بالنسبة شيء آخر هو كونه قادراً عالمًا حياً سميعاً بصيراً موجوداً

حارون بعض أن يتوسل فقال جمع الرؤية من وجه آخر ، قد ذكر أن جهة

التمدح في الآية هي كون الله قادراً على أن يجمعاً من رؤيته ، لكن القاصي لا يرى ذلك لأن عدم رؤيته الله ليس لوجود مانع يجمعاً من الرؤية وإنما ترجع الاستحالة إلى ذاته تعالى لا إلى عمله

ولا يتطلب القاصي من المكلف أن يعلموا تفصيل شيء رؤيته عن الله ، بل يكفي أن يعلم على وجه الاجتهاد أنه يتمدح بسبب رؤيته عن نفسه ، وأن هذا المدح يرجع إلى ذاته ، وأن ما كان كذلك كان إثباته نقصاً ، وقد أدرك أن معصم تفصيلاً فليس أكثر من أن إثبات الرؤية يؤدي إلى خروجه عما هو عليه ؛ ذاته ، وهذا لا يصح

أما الأدلة في الرد في معرض رد على شبهة فهي كثيرة أهمها

قوله تعالى « وجوه يومئذ باصرون » فإنها بظاهرة « اسد » مشتق من الرؤية في الآخرة بهذه الآية على وجوبها كما ذكره فضلو من راء البصر قد على ما وجه غيره لا يحتمل لا الرؤية

وقد رد القاصي على طريقتهم في الاستدلال بالآية ، وقلنا في دليل على رأييه

قد فوه بأن مير بن سطر والرؤية لأب العرب غير سجد ، ثم قد سبب بعينهم ، ويستلزم القاصي على التمسك بينهما بعدة أدلة منها

أ - أن العرب كثيراً ما يشتون النظر وينشون الرؤية ومش هذه قمة تعالى « ورهم ينظرون إلكت وهم لا يبصرون » (١)

ب - كثيراً ما يجعل العرب الرؤية عادة للنظر ، ونشياء لا تكف عتبة لنفسه ، كهوضهم نظرت حتى رأيت

ج - وقد يعقبون الرؤية ، لنظر فيقولون نظرت فرأيت .

(١) استدلال القاصي بدلايه على أساس أن البصر بمعنى الرؤية فكيف يكون معنى ورهم ينظرون البصر ولا يرون

د ثم لهم يسعون بنظر ولا يفعلون ذلك في الرؤية فيقولون بنظر راص ، ونظر عصبيا ، وهكذا فإن النظر ليس هو الرؤية نفسها ، وإنما هو من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السمع والنبوغ من إدراك الطعام واشم من إدراك الرائحة (١)

أما حجة خصوم المعتزلة بالتساوية بين النظر والرؤية على اعتبار أنه علني والوجه عندني يرى ولأن آلة الرؤية في الوجه ، فإنه لو صح كما يرى القاصي بوجوب صحة أن يقرب القائل دقت وجهي ويريد به أد كت الطعام لأن آلة البصر في الوجه ، والتعدية إلى لا يصيب شيئاً لأنها قد تدل على الانتظار ، وفي أفواه العرب وآداب القرآن ما يدل على ذلك كقوله تعالى « عطرة إلى ميسرة » وكقول الشاعر

في إنيك لم وعدت — — — — — بنظر الفقير إلى العلي الموسر  
ويقول الشاعر

تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك واطر

ومما ورد في مورد قوله تعالى « رب أنظر إليك » استدلال من أثبت الرؤية بهذه الآية من وجهين ١ — أن رؤية الله لو لم تكن جائزة لما سأله موسى ٢ — أن الله يحسن للمجدل وهذا تحقيق للرؤية إذ يصح عليه إذن التحي والاحتجاب (٢)

وقد فسّر أبو الهيثم الرؤية التي ظنها موسى هنا بالعلم بالله ، إلا أن القاصي لا يعتمد هذه الاحاطة لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم إذا أطلقت ، أما إذا قربت بالنظر منها لا تعيد ذلك

عني لقاصي علمه نالعه تسجيل هذه الآية ، ودحض حجة المستبين على رؤيته الله بها ، وكان م ذكره في المتن من أقوى ما كنه حوها ، وقد وفق « شايخ المعربة في بعض الأمور » وحاشهم في بعضها الآخر ، ويمكن أن يحصى ما كنه في لقاط التاليف

(١) شرح أصول ٥٤

(٢) ح ٧٩ ص ٥٩ (أ) ، منه به القرآن ٦ ، ١ ، منه به القرآن ٢٨

١ — من حيث السؤال نفسه : بين القاصي أن السؤال محدد ذاته لا يدل على أن المسألة تجوز أولاً تجوز وقد اختلف مشايخ المعتزلة في نسبة السؤال موسى أم لقومه أ فمنهم من ذهب إلى أن سؤال موسى كان على لسان قومه حين سألوه ذلك ، ودن عليه قوله تعالى « فقالوا أربا الله حجرة » وأجابهم موسى بعدم حوار الرؤية ، فمن يقتنعوا بحججه ، وأرادوا أن تأتي ذلك من الله تعالى

بند القاصي هذا الرأي قائلاً إن السائل إن سأل لأجل غيره حسن منه ذلك ولم يمنع ، وإن كان يعلم استحالة (١) ، إلا أن نسبة السؤال إلى قوم موسى قد تتعارض مع توبة موسى عنه ، وكيف يكون ذلك وهو لم يرتكب خطأ ، كما قد يتعارض مع جوابه تعالى « لن تراني » وكان أوضح لو وجه الخطاب إلى قوم موسى لا إليه

وقد أجاب القاصي بأنه ليس من الظاهر أن التوبة كانت عن ماهية السؤال بل أنها قد تكون لأحد أمرين ، أولهما جوار أن يكون الصلاح بخلاف هذه السؤال وثانيهما أن سؤال الأنبياء لا يجوز إلا بأذن الله وليس في كلامه تعالى ما يدل على وجود العقاب ، فالأمر امتحان من الله لبسه موسى ، أما كون الاجابة له لا لقومه فلا لأنه إذا صح في السؤال أن يصيبه إلى نفسه والمقصود غيره صح ذلك في الجواب

ب ومن مشايخ المعتزلة من يرى أن السؤال كان من موسى نفسه ، واحتجوا ، وبعضهم فسّر ذلك بأنه طلب أن يعرفه بنفسه ضرورة فأجابه تعالى لن تراني ، مشأاً له أنه مع التكليف لا يجوز أن يعرف الله بالاضطرار ، وبعضهم لم ير مانعاً من أن يكون موسى قد سأل الله رؤيته حقاً ، على اعتد أنه لا يعرف استحالة هذه الرؤية ، وقد استبعد القاصي هذا التفسير لأنه نوع من الاعتقاد بالتشبه لا يصح على الالاء

١ — منه في ذلك يعضاً مشايخ القرآن ٣٨ ح ٧٨ ، ٧٩ وسريه القرآن عن لفظ ٢٠



أي أمور هو كيف أمره .

ومع ذلك فلو فرض أن الحديث صحيح فإن القاصي يفسر برؤية ما يعنى العلم منه في القرآن أمته « لم ترى في ربك كيف بدأ الخلق » « ألم تر كيف فعل ربك بقدر » وفي لغة العرب له أمثلة كقوله شاعر « وأبى الله أن يسمي بداره » إلا أنه قد يرد هذا تساؤل ، فالحديث على ما هو عليه إشارة ، فأبي بشاره في أن يعلم الناس الله في الآخرة ، وقد علموه في الدنيا ، وقد أحاط القاصي على ذلك بأنهم حينذاك يعرفونه ضروره بعد أن عرفوه في الدنيا بالاستدلال والتعب والمشفقة ، وهكذا يعلمه المؤمنين « فمعمود دوم ثوابهم فيردادون فرحاً » ويعلمه بشركون فمعمود دوم عقابهم فيردادون عماً

**الأدلة العقلية:** قدم القاضي لأدلة العملية بين حتمية برؤية وتكتملها ، فالرؤية تتألف من ثلاثة عناصر هي : المرئي والمرئي والشعاع الذي يخرج من قمة الجسم في حانة وجودها وهي العين . في سميت مرئي . ويختلف تعالى عن الإنسان في أنه يرى بلا حاسة ، فالشيء يرى إذا انصاف بصمات أهمها نجر في اخوهر . والصفة في يكون ، ولا يكفي تصاف الشيء بالوجود حتى تصح رؤيته ، فإذا ما اكتملت شروط مرئي ، من حيث جسم ومقابلة الرائي وعدم وجود الموانع واتصاف الشعاع فإن الشيء لا بد أن يرى . سواء كان ذلك في الدنيا أم في الآخرة ، ولا كذا تعالى مرهاً عن الصفات التي تجعله مرئياً فيه لا تصح رؤيته

وبعد أن استعرض القاضي أدلة أي عني وأي هاشم على نفي برؤية ذكر أدلته التي يمكن أن يخصصها فيما يلي

١ - دلالة ناقص صرى العلم الله : إن برؤية معرفة صرى به بالاشياء ، فلو ثبت صحة رؤيته لله لوجب أن يكون علمه به علماً صرياً ، والعلم الصوري يستوى فيه الناس جميعاً نسباً ، فواقع أن الله يعرف استدلالاً ، يصح أن تدخل الأشياء على العلم به فثبتته بعض ويعتقده آخرون على ما ليس به ، ولا محذور للفصل بين عدم برؤيته ، لأن ما يرد مع كمال عقول فيه يجب أن

يعلمه . وما دم الله يرى لدته فيجب أن يرى في الدنيا والآخرة . وهذا مطلق التكليف بالعلم بالله إذ لا يجمع تكليف مع ضرورة

٢ - دلالة المقابلة : وملخصها أن الواحد ما يرى خاصة والرائي بالخاصة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً ، وقد ثبت استحالة ذلك على الله لأنه ليس جسماً ولا عرصاً ، فلا تصح رؤيته . واشتراط المقابلة ليس من قبل العادة التي لا يجمع اختلاف الحان عنها في الآخرة وإنما هي من الأمور نوحية ، وسواء كانت الرؤية بالعين أم كانت بخاسة مدسه بخالقه هذه الخوس في شرط المقابلة لا ينتقص ما دعماً لا يستعني في رؤيته عن الحاسة ولا يحل لأب نفيس : في الله لنا ولو لم يكن مقابلاً . لأنه تعالى لا يحتاج في رؤيته إلى الحاسة ، أما نحن فلما لا يرى مدونه

٣ - دلالة الموضع وتحرير هذا السبيل أن الشيء الذي يرى ما هو عليه في ذاته ، والله حاصِل على ما هو في ذاته فما مانع من أن يرى ما لم يكن مستعداً لذلك رجعة لما هو عليه في ذاته . أي لاستحالة الرؤية عنه

وتفصيل ذلك أن ما لا يرى من الأشياء نوعان

أ - فمنه ما لا يراه لما لا يراه لولا أنه لصح أن يراه

ب - ومنه ما لا يراه لأنه في ذاته لا يرى

ونوع التي تمنع من رؤية الشيء هي الحجاب وسرقة وانعدام المفرد ويكون الرائي غير محاذ للمرئي ويكون حله بعض هذه الأوصاف ، وكل هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى ، ويزداد فإن الله لا يرى لأنه نستحيل رؤيته وليس لوجود مانع

٤ - دلالة بطلان الحاسة السادسة .

بم يد على نفي الرؤية عن الله أن مطلق القرون بالخاصة السادسة التي رعمها صرر والأشعري . وقد اعترض القاضي صحة هذه الحاسة وبحث كصحة رؤية بها . فوجد أنها إما أن ترى لمركبات على طريقة رؤية بعض مع اختصاصها بأن

تري القديم . وإما أنه تختص إدراك يختص عن طريق إدراك العين وتختص  
بالقديم وغيره . ويعتقد الافتراض لأول بأن الحاسة ما دمت هي تركيب معين  
فلا يصح أن ترى العصف ولا ترى بعض الآخر . أي أن من وجب أن يرى  
هذه الحاسة لله في كل وجه تدرك عليه المدركات ، ويعتقد الافتراض الثاني  
أنه لو صح قول من الواحد أن يجد توحيد ما تنقص لفقد هذه الحاسة كما  
يجد تضريب النقص بصفه حاسة العين

### شبه المحالين من الناحية العقلية والرد عليها :

ذكر نقاصي عدد من الشبه التي أوجدها مشو برؤية على معتزلة ورد عليها  
١ - قابو ما دم القديم راء لدته فيجب أن يرى نفسه فيما يرى ولا حرج  
عن كونه راثياً لداته . وإذا رأى نفسه به غيره . وقد أجاب القاضي صمياً على  
هذه السؤال فيما عرض ، وأصاف أنه يكرر أنه راء دته ، فالقديم يرى انشيء  
لكونه حين شرط وجود المدرك

٢ - وقالوا أن الله يرى غيره فيجب أن يرى نفسه لأن الله واحدة . وجب  
ليس لأمر كذلك ، فالوصف إذا شاركه غيره في صفة واحتص ذلك الغير  
بصفة أخرى . فلا يجب مشاركته فيها مشاركة في لأخرى إلا إذا كانت الأولى  
تقتضي الثانية . أو كان من على الأولى يثبت على الثانية . وأما إذا لم يخص أحد  
هذين بوجهين فغير ممسح مشاركته في أحدهما دون لأخرى . ويصير على ذلك  
مثلاً . مشاكسة الله في أنه واحد . كما واحد من . ولم يجب أن يكون جسماً كالوحد  
منه ولا راءاً خاصه مثلاً

٣ - وبذكر أن حصوه معتزلة ستعرف شبهة من أبي علي حين قال إن إثبات  
الرؤية لله كما يقوله لأشعره يس كهنراً لأنه لا يؤدي إلى حدوثه أو حدوث معنى  
فيه . فقالوا هذا يدل على إثبات الرؤية لأنها لا تؤدي إلى حدوثه أو تشبهه ،

ويجب عليها . كما سمي بطريق قلب السوية ، فيقول إن نهي الرؤية أيضاً لا يؤدي  
إلى ذلك فوجب عليها

ثم مرد ما فانه مدعياً من أن إثبات الرؤية مع محض يؤدي إلى التشبه  
والحدوث والكفر . أما إن كان دون تحقيق ، كأن يقول يرى فلا كيف فيه لا  
يؤدي إلى ذلك . ولا يؤدي سبالي أن لكفر لأن الكفر يعرف شرعاً لا دلاله

٤ - وأخيراً فقد عرفت أن الشاهد أن كل من صح أن يفعل وبعد  
فوجب كونه مرئياً كما يجب صحة كونه راء . ويجب القاضي أن الشاهد يرى لكونه  
مدعياً قادراً إذ قد يخرج من كونه مدعياً وقادراً وإن كان مرئياً . وإن صار مرئياً لأنه  
في داته جوهر ، وهذا لا يجوز على الله فلا يجب كونه مرئياً

٥ - لعودة إلى معاجم اللغة العربية نجد أن كلاماً من النضر وبسطه والرؤية ترد  
تعيينين ليسيين أحدهما مادي تتعلق بحاسة بصر ، ولآخر معنوي بمعنى تأمل  
ولا اعتقد

### النظر :

ذكر صاحب المسائل أن بصر بطرقت إلى كذا . من بصر العين وبطر  
لقب ، ويعرب تقول دور آل فلان ، تنظر إلى دور آل فلان . أي تأملها ،  
الطر هو الانتظر . وحينما عرص لتدبر الآية « إلى رسم » صره « قبل من احكام »  
وأن يكون معنى باطرة في الآية منظره لأن العرب لا تقول بظرب إلى شيء على  
الانتظار

### البصر .

يقول صاحب المسائل ، بعد صفه المعنى حسني وبدي في البصر . وقد إن  
من أسمائه تعني البصير أي الذي يشاهد الأشياء كلها طهرها وبصيرها  
وحايتها بهير خارجة والصفة هي الحجة والاستبصار في الشيء . والبصر بعم



والبصر العالم . والآية « لا تدركه الأبصار » تعني البصيرة عن الله ، والقصد منها أن الأبصار لا تستطيع أن تحيط به

### الرؤية .

أورد فيها صاحب اللسان المعين أيضا . وفي البصر يكون العاين كما يكون بالقلب . ومن ربهما من حيث أن الرؤية العين لا تتعدى من المعنيين بينما هي بمعنى العلم تتعدى إليها

ومن متعاضد آيات القرآنية التي ذكر فيها الفاظ الوجود والرؤية والبصر نجد أن القرآن يستعمل فيها المعنيين الحسي والحسوي ، ونلاحظ في هذه الآيات ما يلي .

البصر		
فمن بصر سمعه ومن سمى سمعه	١٠٤	الانعام
وفي أنفسكم أهلا ينصرون	٨٥	أنعام
وبأبصارهم ينظرون أينك وهم لا يبصرون	١٩٨	الأعراف
وأبصارهم صوفى يبصرون	١٦٥	القصص
وهذه بصيرة من ربهم	٢٦٥	البقرة
ما يمكنهم إلا الرحمن به تكن في بصر	٩	طه
لا تدركه الأبصار	١٣	الانعام
البصر		
وأيها الذين آمنوا دعوا هذه قبضتكم عن ربكم	٨	عشر
ثم جعلت لكم جلالتي في الأرض من بعدهم بعد أبيهم نعموا	٤	يوسف
فمن سبخر أصنامكم أم كنتم من الكاذبين	٢٦	الأنعام
وما يبصرون إلا صبححة خلة	٥	مريم
فليظفر لسانه في طعامه	٢٠	عيسى
فليظفر لسانه مع خلقه	٥	الأنعام
وأيها الذين آمنوا دعوا هذه قبضتكم عن ربكم	٢	عشر
فمن سبخر أصنامكم أم كنتم من الكاذبين	٢٦	الأنعام
وما يبصرون إلا صبححة خلة	٥	مريم
فليظفر لسانه في طعامه	٢٠	عيسى
فليظفر لسانه مع خلقه	٥	الأنعام

١ . من القرآن . سمع من بعد الرؤية أو البصر فيما يتعلق برؤيته تعالى ، وإنما سمع عن هذه المعنى بالظن . وقد فرق العرب بينه وبين الرؤية ، ثم إن النظر يحمل معنى لا ينظر على حقيقته لا على محار . وليس هناك إلا الخلاف في هل يتعدى النظر بمعنى لا تنظر ، إلى « وقد أحدث القاصي عن ذلك بالإنجاب وصرت مثالا على ذلك بقوله تعالى « ومعه من مفسره » وهذا المعنى منطبق عليه في هذه الآية ،

= وفي بصر بالرؤية

فمن بصر سمعه ومن سمى سمعه	١٠٤	الانعام
وفي أنفسكم أهلا ينصرون	٨٥	أنعام
وبأبصارهم ينظرون أينك وهم لا يبصرون	١٩٨	الأعراف
وأبصارهم صوفى يبصرون	١٦٥	القصص
وهذه بصيرة من ربهم	٢٦٥	البقرة
ما يمكنهم إلا الرحمن به تكن في بصر	٩	طه
لا تدركه الأبصار	١٣	الانعام
وأيها الذين آمنوا دعوا هذه قبضتكم عن ربكم	٢	عشر
ثم جعلت لكم جلالتي في الأرض من بعدهم بعد أبيهم نعموا	٤	يوسف
فمن سبخر أصنامكم أم كنتم من الكاذبين	٢٦	الأنعام
وما يبصرون إلا صبححة خلة	٥	مريم
فليظفر لسانه في طعامه	٢٠	عيسى
فليظفر لسانه مع خلقه	٥	الأنعام
وأيها الذين آمنوا دعوا هذه قبضتكم عن ربكم	٢	عشر
ثم جعلت لكم جلالتي في الأرض من بعدهم بعد أبيهم نعموا	٤	يوسف
فمن سبخر أصنامكم أم كنتم من الكاذبين	٢٦	الأنعام
وما يبصرون إلا صبححة خلة	٥	مريم
فليظفر لسانه في طعامه	٢٠	عيسى
فليظفر لسانه مع خلقه	٥	الأنعام

فلم يصبر المصكرون على التعبير بين لآسن في صفة التعدية بولي<sup>١</sup>

٢ - ب. لقرآن يفرق بين صبر وانظر مما يدل على وجود فرق بينهما . «ابراهيم يطأرون ببيكم وهم لا يصرون» ، فغير عن مقدرة الاصنام للأشياء بالنظر وعن الرؤية التي تقدمها بصبر . بينما استعمل لفظ النظر في قوله «في ربه نظرة» فهل تعيد هذا معنى الرؤية الحقيقية<sup>(٢)</sup>

٣ - مير الخزان - من «رؤية والنظر» . «قال رب أني أظن انك قال ذلك من تربي» «لقد رأيتوه وأنتم تطرون» وقد يعنى نظري في معروض تفسير هذه الآية أن يكون ينظر هنا بمعنى الرؤية وقد يعنى القرب ، لأن الرب لا يرى وهكذا أحرار أهل بيته أن يرون ينظر على غير معناه الحقيقي ، فلم يعجب هذا التأويل بالنسبة لله<sup>(٣)</sup>

٤ - حين عبر القرآن عن الرؤية بالوجه يعنى أن تدركه لأبصار «لا تدركه لأبصار وهم يدركه لأبصار» فكان أقوى من أي دلل آخر في موضوع الرؤية وهو واضح في نصها

٥ - ونحن استعمل لفظ الرؤية بالنسبة لله صرح بقوله «من ربه»

أما لأحداث التي حثج بها كل من الفريقين فلا يصل واحد منها إلى درجة لتؤثر ، وإنما هي جملتها من أخبار لاخاد التي تعيد عند أصحاب هذه المذهب جميعها بطل لا العلم حتى أن اخوي أحرار أن يصبر الصمخ عنها جميعاً<sup>٤</sup> . وقد رأينا أن تفسيرها بحسب رأي لفائل يعني الرؤية ليس بعدا . بل لعدم أن يكون أقرب إلى حقيقة اللغة وروح الاسلام

وأخيراً فربما يؤمن أن أفهام الدس وعقودهم لا يمكن أن تقدم رأيا قاصدا في هذا

الموضوع . لأنه يتعلق حقيقة الذات لاهية مما لا يعرف منه إلا ما عرفها الله بإنه

إلا أن جد الشاهد بعقولة والسمعية أقرب إلى رأي المعبره لما يؤدي القول برؤية الله من حيث ذلك أنه رؤية فلا بد أنها تنصص خلد . وقد ذهب بعض متأخري إلى أن خلاف من مشي الرؤية وبها خلاف لعظمي . وهذا قال محمد عبده . واستمع محمد نجيب<sup>١</sup> . وبني محمد عبده بوجه على أساس تمايز المسلمين على سبحانه الرؤية بوجه وإلا كما فيه جسم وبصور وتشمه . وعلى أساس أن من أحد الرؤية لم يقصد بها المعنى المعروف بها . فمن يحد أحد بطرف النبي مسددا عما ترتب على هذا الوجه معروف عند الصبر من خلاف أم الشيوخ بحيث قال أنه بعد عن أن الفريقين لا يختلف إلا في نسبة من خلقه الله تعالى في خلقه لعباده مؤمنين من الانكشاف لهم . فمحتاجون بركة من سمونه عندما صم ورون وفجرو وبذلك سمونه بصار . والتوقع أن هذا ذلك فرقا بينهما هو كالفرق بين الانكشاف حسي بصري وحالة الانكشاف العقلي . بعد الأشهر في هو من النوع لاو وإس فهو من عمل الرؤية البصرية وعند معبره وبأحرار لا شعرة هو من النوع ثاب فهو من قبيل الرؤية القلبية أم العقدة

بهي الحاجة عن الله (الله عي):

لا خلاف بين المسلمون أن القوم من الله عي لا يعي . ثاب صفة مؤمنه ، سواء كانت صفة رتبة على ذاته أو كانت حالة له . وبها حصده في الحاجة عنه ، والله تعالى واجب بوجوده لذاته ، ولا يحتاج في وجوده . لا تصرف في شئ خلقه إلى غيره

وكون الله عي مرتبطا بكونه قدراً بعبده على ما يرى القاصي إذ لو كان محتاجاً لالتصق بكونه قدراً به ثم ولا تنكس بالثاني أن نصبح منه جميع المتطلبات فيما م يزل

(١) ص ٢٠٣ شرح امجد نال العبدية

(٢) القول بعد في عبد البجد ص ٤٥ طبعه ١٣٢٦ القاهرة

(١) القسري ٢٩ ٤

(٢) ونظر القسري ٩ ٩٠

(٣) ونظر القسري حر التامع

(٤) إرشاد ٦

ولا يزال ، ونحن نطلق لفظ العي فان نقصه به الله تعالى ، أما إذا حصصنا من المقصود بقولنا انهم المعتبرين ، ولاستعماء معظمه بالنسبة لنا مستحيل اذا ما قد يستعني في حالة عن حادثة ، والفرق بين الشاهد والعائد أن الله تعالى يستحيل كونه محتاجاً لما هو عليه في ذاته ، ولا يجوز حروجه عن هذا حكم<sup>(١)</sup>

وقد كان ههنا خلاف بين معرلي بعدد والبصرة في معنى هذه الصفة ، فعند لعدادية أنها تعني الحاجة إلى الخواص وقد انتهوا عالمًا وسمعوا كونه مدركاً ، فاستعني عن الخواص وثبت عياً بذلك بينما أثبت البصريون عنه على لاطلاق ، وفعوا الحاجة عنه إلى الخواص أو غيرها ، وقد عبر القاصي عن ذلك بقوله ودالعكس من ذلك جعلنا حكم كونه عياً فهم انتهوا عياً من حيث م يكن مدركاً ، والبصريون انتهوا عياً من حيث كان مدركاً<sup>(٢)</sup>

ب دلالة القاصي على كون الله عياً تتلخص بقوله « إن الله حي ولا يجوز عليه حوجه » فأما به حي فقد ذكرناه ، وما دلالة على عدم حور الحاجة عليه فلاها إلى نحو على من حجب عنه الشهوة والنمرة ، والشهوة والسفرة هي التي حور على بمر الزيادة بالمقصود ، والله تعالى يستحيل عيه شهوة والنمرة لا حصص صهيح ، ولا حسم ، والله بس حسماً

وقد تم شيوخ معتزلة انطلاقاً من هذه دلالة ، وهي امتناع النمرة والشهوة عنه تعالى ، وحملوا في الدلالة على أن الشهوة والنمرة لا تكونان إلا في الاجسام فقال أبو هاشم ب سب حور شهوة والنمرة بالردة والمقصود الذي هو من حصصنا لاجسام ، أما إذا أدركنا ما تشهيه بعض صبح الحسم ورد وإذا أدركنا ما تضر عنه ضعف ونقص واعتزص أبو اسحق من عيش تأب أحداً قد يشهي شيئاً يصير حسم وبعينه ودالعكس قد يمر من شيء يصري الحسم ويرده ، وثبت كان لأبي هاشم أن يرد على هذه الاعتراض بأن شهوة وبه ١ من ههنا النوع ههنا أمار كدس ، إلا أن القاصي رى أن لا اعتماد على

هذه الطريقة لا صبح بسب عمل عنه أبو هاشم وهو أن ر ده الحسم ونقصه بس سب الشهوة والنمرة

ويرتضي القاصي لنفسه طريقة أي سحق<sup>(١)</sup> وهي صرفه بثبات الأعراض ونقصه ، وبحصصها أنه تعالى لو حارت عليه الشهوة لكان ذلك ، لكونه مشتتاً بده ، أو لصفة من صفاته بذاتية ، أو بغيره ، وكل ذلك داخل في رأي القاصي ، فيجب أن لا نحور عليه شهوة ، وبالتالي أن يكون عياً لا نحور عليه الحاجة إن امتناع كون الله مشتتاً لذاته منه أنه لو كان كذلك لوجب أن يلجأ إلى حور المشتتات بالزيادة فيها إلى ما لا نهاية ، ولو كان ذلك بصفة ذبية أو بمعنى قديم أو محدث لكان معه قدس أو حور حدوث على الله وكلاهما باطل ثم كان يجب أن يكون مشتتاً مد لأب ، وهذه توجب عدم العام وعمل هذه الطريقة بعين به لا حور ، أن يكون مداً

والذي يجب أن يعرفه المكلف من هذا الوصف أنه تعالى عي ههنا م بوب ويكون كذلك فيما لا يزال ولا حور ، حروجه عنها عا

### بهي القبيح عن الله

هل يضر الله على فعل القبيح لا يضر ، وأما كون قد عيه فهو بعبه م لا يضره ، وما هو معنى لصبح الذي لا يضره الله ، بعد : ذب هذه التساؤلات عند القاصي ومعتزلة عمومياً من خلال حور عديده

١ - أثناء حديث عما يجب أن يعي عنه من صفات الأفعال  
٢ - وأثناء حديث عن كون الله قادراً ، فهل بعبه من كان إثبات هذه الصفة له تعالى أن يكون قادراً على القبح ، ومثل ههنا السب عهنا الحديث عنه في بحث كون الله مريداً وكادراً

٣ - كما ساءب ومعتزله هذا الموضوع من خلال دراساتهم عن العبد  
(١) شرح كصير ٢٦



## الاستدلال على أنه يقدر على القبيح .

سندل القاضي على أن الله يقدر على ما وفعه لكأن فيجاً بكثير من الأدلة التي تعود في توقع إلى تصحيح معنى القادر وموضوع قدرته ، وأهم هذه الأدلة هي ١

١ - إن القادر على فعل الشيء لا بد من وضعه بقدرة على أن لا يفعله . وبالقدرة على صده ، ولا كان حاله حال مضطر الذي لا يقدر على الانتكاش مما هو مضطر به ، ثم إن لم يصب صر من صروب لأفعال لا يختلف عن الحسن في الحسن . فيجب أن يكون تعالى قادراً على قدر على الواحد والحسن والتمس . لأن صروب لأفعال لا تخص بعض القادرين دون بعض

٢ - إن لم يمتنع بقدرة القادر هو إحداث الأفعال لا وضعها ، ووجوبها . فإذن قدر القادر على إيجاد الفعل على وجه قدر أن يوجد على وجه الآخر لأن هذه الوجوه لا تمنعها من العمل وكونه ممكناً أو مديكاً . ومن الأمثلة على ذلك أن الظلم إنما يقع لتعريفه عن النفع أو دفع ضرر ولاسحقاق . فإذا أحدث المحدث لالم ولم تحصل فيه هذه الوجوه فقد حصل ظمناً . وإذا أحدث هذه لالم مع اجتماع هذه الوجوه كان عدلاً ، وهكذا يقدر القادر على القبيح والحسن لأن الأصل هو الإحسان والحدوث فالحسن نفسه قد يقع فيكون فيجاً . وقد يقع فيكون حسناً

٣ - إن الله تعالى بوصف بالقدرة على عقاب العاصي مستحق للعقاب تعالى ، لأن العقاب من نوع لالم الذي قد يقع فعنه . ومن معلوم به أن تاب حرج عن استحقاق العقاب . فلا يصح أن تعتبر بوجه مخرجة لله تعالى من القدرة على أن كان قادراً عليه

٤ - إن الله قادر بنفسه كما ذكر القاضي . وكما يعتقد معزلة جمعاً ولا يجوز أن يكون حكم القادر لنفسه أقل من القادر بقدرة من لم يرد عنه ، والمعروف أن ضعف القادرين ما يقدر على طعم العير ، ولا شك أن لقادر بنفسه وفي سلك

(١) - لم يمتنع من دفع الباطل إلى الحق . ص ٧٨ والمجلد ١٣٢٦ ٣٤

ومع أن هذه مسألة لا يصح الاستدلال عليها بالسمع لوقوف صحتها انسمع عندها إذ يجب أن نعم أولاً أن الله عدل لا يفعل الظلم والشرور . لا أن القاضي هو قوله تعالى ١ " وما ريت ظلام للعبيد " إن الله لا يظلم مثقال ذرة « ولا يظلم ذلك أحد »

وكل هذه الآيات مما هي هي للقبيح عن الله تعالى وتمدح بعدم انظمن ويعلق القاضي على ذلك أن التمدح يعني الظلم عن نفس الله يحسن ما كان القادر قادراً عليه ، ولا فما وجه التمدح من المقعد بتركه تسبق مخاطبات ووجوه على دور المحذور

## شبه النظام وأصحابه في أن الله لا يقدر على القبيح ورد القاضي عليها ٢ :

١ - قالوا إن القادر على الشيء يجب أن يفعله هو كان الله قادراً على القبيح لوحي أن بوجهه وعن مع القاضي أن هذا لا يجب ، وليس كل من قدر على الشيء يجب أن يفعله لا محذور . فاحذر مع قدرته على القيام بما يكون قاعداً والله تعالى قادر على أن يقيم القدمة الآن ، ثم لم نعم لأن م تمتع كونه قادراً عليها

٢ - وقالوا لو كان تعالى قادراً على القبيح فما منكم منه . ودعور به أن يختاره ويؤثره . ويجب القاضي يؤتمت منه دلالة لعدم وهي أنه عالم بصح كل قبيح واستعدته عنه وحاله في ذلك لا يختلف باختلاف الإزمة والأوقاف وليس كذلك حال الواحد من

٣ - ومما قالوه به ما دم الله موصوفاً أنه ذاته عالم بصح القبيح واستعدته عنه فإن ذلك يحسن وصفه بالقدرة عليه من حيث استعدته في ذاته تعالى أن يكون إلا سبب الصفتين بذلك غير واجب أيضاً ويختلف حده من حال ولا يرى القاضي

(١) - أسير بالله في بي بي ٣٤٦ - ص ٨٧

(٢) - أسير بالله في بي بي ٣٤٦ - ص ٨٧ والمجلد ١٣٢٦ ٣٤

في ذلك سبباً لوصفه بعدم القدرة على فعل العظم ، ولا علاقة لكون القادر قادر على الشيء بامتداد الوقت واختلاف حالة المعاني

٤ وقالوا إن كونه قادراً على القبح يقتضي فيه صفة نقص ودم لأنه يوجب جوار وقوعه فيجب بمي كونه قادراً عليه ويرى القاصي أنه ليس في ذلك ما قالوه إذ كل ما فيه وصفه بكونه قادراً ، وإنما يقتضي فيه النقص لإيجاده للقيح واختياره له

### الدلالة على أن الله لا يفعل القبيح<sup>(١)</sup>

مع أنه تعالى قادر على ما هو فعله لكان قبيحاً فإنه لا يفعل ذلك ، وبالدليل عليه أنه عالم بصح القبح وباسمائه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبح أصلاً ، فإبدي بعدم فتح الكذب وأنه عي ، يصدق عنه لا يختار الكذب محال ، وبأن أحرار شيوخ المعتزلة صفة واحدة منها حتى لا يفعل القبيح فإن القاصي يحسم اجتماع العلم بالقبح وانعني لأن من جهل فتح الكذب حار أن يختاره ، كما أن من جهل أنه عي عنه واعتقد حاجة الله حار أن يختاره

ويستدل القاصي على ذلك بدشاهد فإن الواحد ما قد استعني بقتضائه منه عن عصب ما العبر لم يعدم على القبيح وهو اعصابت المار إلا أنه يصح أن سكر البعض صفة قدس الشاهد على العائب في هذا موضوع لأن الإنسان لا يفعل القبيح إلا لجهنه بصفه وحاجته ولا يختار الحسن إلا لحر منفعة أو دفع مضرة ، سيما لا يصح ذلك على الله الذي لا تحور عليه المصالح والمفاسد إلا أن القاصي يرد على ذلك أنه ليس كل أحد الشاهد تعتمد على حب الفع أو دفع المضرة فقد يختار الأسباب الحسن لحسنه وإن كان قابض المنفعة ودفع المضرة لا يصحرد حتى في عصب الإنسان ، وما دام الأمر كذلك فإن أعمال الله تعالى أخرى أن لا ينطبق عليها هذا القابض فيكون فعله تعالى للمجرد الفعل أو لرفع غيره ، ولا

١ - من عصب ما العبر لم يعدم على القبيح وهو اعصابت المار إلا أنه يصح أن سكر البعض صفة قدس الشاهد على العائب في هذا موضوع لأن الإنسان لا يفعل القبيح إلا لجهنه بصفه وحاجته ولا يختار الحسن إلا لحر منفعة أو دفع مضرة ، سيما لا يصح ذلك على الله الذي لا تحور عليه المصالح والمفاسد إلا أن القاصي يرد على ذلك أنه ليس كل أحد الشاهد تعتمد على حب الفع أو دفع المضرة فقد يختار الأسباب الحسن لحسنه وإن كان قابض المنفعة ودفع المضرة لا يصحرد حتى في عصب الإنسان ، وما دام الأمر كذلك فإن أعمال الله تعالى أخرى أن لا ينطبق عليها هذا القابض فيكون فعله تعالى للمجرد الفعل أو لرفع غيره ، ولا

يقر القاصي أن يكون الدليل على عدم فعله تعالى للقبيح بدم عنه لأن الامتناع عن القبح يتحقق بالقبح ذاته لا أن ينتج عنه من دم أو عصب - وفي رأي القاصي أن الله تعالى لو جاز أن يفعل القبيح فليس هناك إلا أحد أمرين أن يفعله ويقبح منه وهو قول المعتزلة أو يفعله ويحسن منه وهذا لا يصح

واخترقة أن هالك شيئاً شد منها العصب إلى القبح فإن الله يفعل القبح ، منها ما تشاهده من مرته تعالى لا لام نال من فقد طو ن كل لم قبيح وما دام تعالى يفعل لا لام فقد صح أن يفعل ما يسميه قبيحاً

أن القاصي يرد على هؤلاء بأصول المعتزلة التي ترى أن يفعل لا قبيح أو حسن بذاته وهكذا فالألم دا ابن بالعداد أو مخالفة على سبيل الاعصار وبشرط يعوض عنه يحسن منه ولا يصح

ومنها أن الله خلق ليس وكثيراً من الأشياء بصفه وهذه ضرور وفادح - إلا أن القاصي لا يرى في حق جسم إنسان وهو الذي حصل من الله شراً ، لأن فاه خلقه ليضعه كما خلق الآخرين وقد يكون أشم مما مع منه من الصبح والليل الخال في كل حي مؤد مع ملاحظة عشر الفعلاء في الأخير منها مع - لا تقارب ي يصيب المرء من عقاب في لآخره

ومنها أن الله خلق بصور القبيحة ولذلك يصح منه أن يفعل كل ما هو فاح ومنه بظلم - ويحب القاصي أن هذه الصور ليست قبيحة في ذاتها بل هي قبيحة في عين الناظر وبجوه ردها فيها - ويحذف فيها عن الآخرين ، فاسودت يستحسن من هو من حسنهم وإن حار أن يستعجبهم الآخرين

وتحتم القاصي ذلك بعدد من الأدب التي يمدح الله بها نفسه فهي الظلم عن نفسه لا يكون دليلاً ولكن للاستشهاد بها في هذه الباب ويلاحظ أن هي الصبح والظلم عن الله يعتمد أصلاً على قاعدة المعية الكثيرة وهي القبح ، عند الألهي كما تنص من وجوه كثيرة بظهوره التكليف

ود لم يكن بين المسلمين من يسب إلى الله فعل لم يبيح على إخضاعه من الجميع يتفقون على تربيته نعت عن كثر فحشاء أو عديم إلا أن القاضي يدرم صحاح نظرية الكسب بذلك لأنهم يعيدون أن الله يخلق الفعل في الإنسان وما دام في فعله ما هو قسح وظلم فإن الله يفعل القبيح بمقتضى رأيهم هذا وقد تفقد القاضي هذا القبول في أكثر متعلددة

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الفريقين لاسلامية ومعكري الاسلام فإن مصدري منهم لم يجدوا فيه شيئاً كبيراً ، وبذلك فقد حكى عن الامام الانصاري انه سئل هل يصح تكفير المعتزة لانهم كفروا عنه لفدرة مصدقه على كل شيء فقال لا لانهم كفروا ، فسئل عن هل النسب هل يصح فوطم بقدرته على كل شيء ، بما فيه فعل القبيح فأجاب لا لانهم عظموه ، وقد علق الزري على ذلك بقوله « ولمعني أن كلا الفريقين ما يطلب إلا اثبات حلال لله وعدو كبريته » ، ولا اهل السنة وقع نظريهم على عظمه فقالوا بسعي أن يكون هو الموحد لا سواء والمعتزلة وقع نظريهم على دحضه فقالوا لا يليق بخلاف حصنه هذه القرائن (١٤)

ب نفي القسح عن الله شمل فعالة جميعاً ، ونوجب أن يكون الله عادلاً لا يفعل البعث ولا يكلف عبداً ما لا يطيق ولا يعذب طغاة المشركين في الآخرة ولا يكلف دون تعرض للثوب ، ودد كيف فلا يكلف حتى يمكن المكلف ودا لم أوجب على نفسه تعوض ، وهكذا ولعدد هذه الامتيازات ، استحار منها هنا موضوعين بسبب علاقتهما الوثيقة بنظرية التكليف ودثار حولها من محذلات كثيرة بين المعكرين المسلمين وهذه الموضوعات هي

١ - الله لا يعذب أصحاب المشركين في الآخرة

٢ - الله لا يكلف الناس ما لا يطيقون

## لا يصح تعذيب الأطفال في الآخرة :

ذكرنا أن هذا البحث علاقه بالعدل الأخي من جهة وبطريقه التكليف من جهة أخرى ، والمشكلة المعروضة هنا تتخصص فيما يلي : دعوى أن الله تعالى عدب في الدار المستحقين من المكلفين حرراً وعبداً على تركهم ما كتبوا به وفعلهم ، هو عنه ، واصفاً المشركين ثم يسعون حد التكليف مما هو مصرهم ، هل يأخذهم الله بذنوب لم يرتكبوها فعندهم أن الله يأخذهم بذنوب أخيه

احسب مفكر الاسلام فقال لأرقه من الخواارج حكم طغاة مشركين كحكم آباءهم فهم في الدار (١) ، وذهب الأشعري إلى حور أن يعدبهم الله واستدل على ذلك بأن الله يوصل إليهم الآلاء في الدنيا بالأمراض وغيره ، ثم تأثر عدائته ولذلك صح أن يعذب ذلك في الآخرة وحى على مذهب المعتزلة لا يرى لأشعري ما منع من صحته ذلك كما دام قد حاروا أبناء الأطفال في سبب تبخير آباءهم فلا يجوز له أن يعدبهم في الآخرة لعظمهم فيها (٢) ، ويظهر أن الأشعري حسن ما في نفس هذا الحكم من صعوبة فاد أن يعدب شكنية نظرية التكليف كما ذكرنا أن لاطلاق توهج ضم نار يوم القدره ثم يؤمر بـ بأفحامها ، فمن قبحها دخل الجنة ، ومن أبى دخل الدار (٣) ، وذهب إلى رأي لأشعري هذا صائفة من عديم ، طلق عليهم القاضي اسم « منه محتره » (٤) ، ويقول بعض علماء هل السنة ومنهم لإمام ذو حليفة إذا قال لا أدري أهم في حجة في الدنيا ولا في الآخرة من الحسن في علم أن الله تعالى لا يعدب أحداً من عبده ذنب « وهذا ما تردد به إلى رأي للمعتزلة فقالوا إن طغاة مشركين في الجنة وهم حدم لأهلها

١ - حرم الله فصل ٤ - ٧٢

(٢) لأبيه لأشعري ٥٠

(٣) مرجع الز - ١٠

(٤) س - لا صون

(٥) الكلام بسبب ٣٩ - حرم ٤ - ٧٢

ما المعتزلة فأنهم لم يجيروا تعذيب أحد من غير تكليف واستحقاق ، وقالوا  
إن صفات المشركين محدودة في الجنة

### رأي القاصي :

وتابع القاصي رأي المعتزلة ورد على الحجج التي احتج بها المخالفون ممن  
يسميهم بالمجبرة وقصد بهم الأشعرية على وجه مخصوص

وقد بدأ حديثه بسناد حقيقة التعذيب ، والتعذيب هو إيصال العذاب إلى  
الغير ، والعذاب هو الضرر الخالص المسحق على طريق الاستحقاق والأهانة ولا  
يكون هذا إلا على المكلفين الذين استحقوا العقوبة بمخالفتهم . وبمثل التعذيب  
في ذلك مثل الثواب الذي لا يناله إلا المسحقون من المكلفين فكما أن الله لا  
ينبئ إلا مسحقاً ، وإن كان له أن يفصل بعمه على من يشاء فإنه لا يعاقب أو  
يعذب إلا مسحقاً . وإن كان به أن يؤثم غير المسحق لعرض لا اعتبار وشرط  
نعوص

ولو عذب الله لأطفال فكان همه طمناً والظلم فبيح لا يجوز على الله وحكمه  
في ذلك يسوي مع الناس لأن أحكام الأفعال تختلف تبعاً لاعتبارها

وأي أن مورث ثواب والعقاب تتغير بالسمع فقد سبب القاصي على رأيه  
فأدلة سمعية محتججة تدور كلها حول ضرورة تكليف ووضوح أنه لا يصح تعذيب  
طفل إلا إذا بلغ مرتبة التكليف . وبمكة له وقدره . وكان بحث يستطيع أن  
يسمع ويفهم دعوة رسول . وحيثاً فلا بد من كسب يجدرى عليه . وقد  
استند به قوله تعالى « وما كنا معدنين حتى نبعث رسولاً » والأطفال لم يبعث الرسل  
بهم . وقوله « كل نفس ذائقة للحياة » وانظر لم يكن بعد . وقول الرسول  
« دفع القوم عن الصبي حتى يسبح » وما دام القلم قد رفع عنه فلا يجوز تعذيبه ،  
وروي أن سي حنيفة سئل عن أطفال مشركين قال « لم يعملوا الحسنات فيكونوا  
من أهل الجنة » ولم يعملوا السيئات فيكونوا من أهل النار . ولكنهم خدم من

عليه

وهكذا فإن موقف القاصي يتفق تماماً مع موقف المعتزلة والدريدية في تحليل  
أطفال المشركين في الجنة ، أما ردوده على من قال يجوز تعذيب أطفال المشركين  
جميعاً ما هو مشترك مع ردوده على من قال نسبة ما نسبته قبيحاً إلى الله ومنها ما  
يخص بهذا الموضوع . وهذا ما سذكره هنا حشية التكرار والإطالة . وأكثر هذه  
الردود مبي على حجج سبق للأشعري أن ذكرها في كتاب اللع . ويمكن  
تجميعها مما يلي

١ - إن الولد بمثابة آخر من ابنه لذلك حسن عذبه بحد ذاته . وحق  
أن هذه حجة عريضة ولذلك رد القاصي بأنه لا سكر حدوث مشركته في الإلم  
عند الأب . تألم لأن أو العكس إلا أن هذه المشاركة معدومة لا مادة لهما  
كائنات متعارفت ولذلك كان حساسهما متعابراً ابصاراً . ويصعب إلى ذلك بأنه إذا  
صح تعذيب الأطفال في الآخرة عند السب فيجب أن يصح مثله في الدنيا فيجوز  
الأب أن يصف ابنه

٢ - وقال الأشعري أن إبلام الأطفال في النار كعذاب آباءهم و أشد إبلاماً  
ولذلك يحسن لإعطائهم في الآخرة . وحيث القاصي أن هذا قد يكون صحيحاً  
إلا أنه لا يخرج عن أنه تعذيب من لا بد به ثم أنه كان يجب أن يصح مثله في  
الدنيا ويمكن للقاصي أن يصف أن إبلام الأطفال في الدنيا له وجه حسن هو  
الاعتبار والعوض . فهو حلت إعطائه الآباء في الآخرة بمن الأعباء في الدنيا فإن  
هو العوض عن الآلام

٣ - وذكر الأشعري وعبره أن الأطفال يؤمرون يوم لقائهم ، حسرتهم من  
طاع دخول الجنة ومن أنى دخل النار . وهذه الطريقة استبحر له لأنه لا أن  
القاصي يجب أن الآخرة ليست دار تكليف . ثم به كان يجب مثله في أطفال  
المسلمين لتساوي حالتهم مع حال أطفال المشركين

٤ - وقدوا إن الله علم من حالتهم أنهم إذا بعوا كبروا ولذلك حسن تعذيبهم



إلا أن هذا يطبق على حال أطفال المسلمين فقد يصحح من جانبهم أنهم إذا دعوا فسقوا فكان يجب تعديبهم ، بل وأن تغد عليهم حدود أيضاً في الدنيا

هـ أما من حكم الأصناف حكم آدابهم في الاسم فصح أن يكون حكمهم كذلك في التعديب فإنه ليس صحيحاً عند الفاضلي رد لا توجد حرية منهم وتوجد من آباءهم وأمهاتهم من توارثوا والدهن في مقايير المسلمين فذلك لمجرد التمييز بينهم وبين أطفال المسلمين ، وأما سبهم فليس من قبيل العقوبة وإنما هو امتحان وانتلاء يعوضون عليه أعوصاً عظيمة كالأخبار في الآلام البازلة بهم وفي هذا الرد يسع الفاضلي أن يطلع مدى في التمسك بنظرية التكليف وعمومها

٦ - أما الأخبار التي رويها البعض فإن الفاضلي كعادته يخرج من إسنادها أو يعتبرها من أخبار الآحاد التي لا تعد نفعاً ، أو يفسرها تفسيراً لا يتخصص مع نصها ، من هذه الأخبار ما روي أن النبي لما سأله حبيجة عن أفضل لها في جاهلية من « بوشة أسمعتك صباهم أصوبهم » في الدار « هذه الحرة خير آحاد » ومع فرض صحته ومردد الأطفال هذا سألين لأن العرب نطق لفظ الطعن أحياناً على النافع وتحت نقول الشاعر

عرضت بعباءة وخيل بردي بطفال الخروب مشمرت

ومن هذه لأحد حديث « كل مولود يولد على الفطرة فأبوه يهوده أو يمجسانه أو نصرانه » لقد اجتهدوا أن الأطفال بالانتساب إلى آبائهم يصحون يهوداً أو مجوساً أو نصارى ، إلا أن الفاضلي يرى أنه يؤيد نظريته في عدم تعديب الأطفال أكثر من تأييده آدابهم وحديث وصحح أن الأصناف على الفطرة التي هي للإسلام ولآبائهم لا يحرفون بواسطة آبائهم فكيف يجوز عذبهم وهم على فطرة السليمة

لا يجوز أن يكلف الله التكليف بما لا يطاق .

يختتم المعتزلة عدة بحوث القدره على الفعل لبيان أنه لا يحسن ورود التكليف بما

لا يطاق . وهذا القول أساس عدهم في توفير عدالة الله وصحة التكليف وامتداع القبح عنه فما دام الله قد أودع في العباد قدرة على الفعل وحددها بإمكانيات وشروط معينة فإن التكليف يجب أن يكون متصفاً مع حقيقة هذه القدرة ومراعياً للشروط التي تعمل بها . وهذا لم يتوفر ذلك في التكليف فإن العبد قد كلف ما لا يطاقه . وهذا لا يجوز عن الله وقد عرفت بهذه المشكلة تعود التكليف الكافر بالاعمال

ويتهم المعتزلة لأشاعره والمجبرة بأنهم لا يرون مبعاً من القول بكيفية ما لا يطاق وحتى أنهم إذا لم يصححوا أنه فإنه يلزمهم على مذهبهم وأصولهم<sup>(١)</sup> لأن العبد عدهم لا يقدر على الفعل حصصه وأنهم يقولون بالإلزام للوجه للفعل والقدرة المقابلة غير المؤثرة فيه . وبوجه ذلك فكان الله هو الذي يوجب الفعل في المكلف وليس المكلف هو الذي يفعل فعله . فما معنى التكليف إذن؟ هذا هو التكليف بما لا يطاق

وحتى أن الأشعري صرح بجواز تكليف ما لا يطاق من حيث العقل لأنه لم يجد في العقل ما يحسنه . وذهب إلى مثل قوله الإمام الرافعي . ولكنه منع من ذلك فيسمع<sup>(٢)</sup> . إلا أن العراقي وغيره من متأجري الأشاعرة<sup>(٣)</sup> رفضوا لتصريح بذلك<sup>(٤)</sup> وأنكر التحريم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان بكيفية ما لا يطاق وهو قوله . ومن تكليف العاجز بد قاموا بفتح هذا التكليف لأحجر

ومما انكشف من أهل السنة والحديث إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق ومن أنه ليس إلى هذا ذهب من حرم<sup>(٥)</sup> والصحابي<sup>(٦)</sup> ومشايع المائتة وحقه

(١) وقد عرفت بذلك ما عرفت من جوبى وقيل أن التكليف ما لا يطاق من حيث العقل لا يطاق . وأكد عليه ذلك الفاضلي مستقصى للمعنى ١ - ٨ والعلم الشايع ٢٢٤

(٢) لمعنى للتفريغ ١٥

(٣) لمعنى أن ي ٧ ٥١

(٤) لمعنى أن ي ٧ ٥١

(٥) من حرم بغير ٢ ٢

(٦) من حرم بغير ٢ ٢

وظهر في العصر الحديث من يدفع عن رأي الأشعري ، ويكر أن يؤدي قوة  
 الدالة من تكليف ما لا يطاق . فقد عمد الأستاذ الشيخ مصطفى حري فصلا  
 في كتابه « موقف لنشر من أحكام القضاء والهدر » . ذكر فيه أن القول بخبر  
 على مذهب الأشعري لا يؤدي إلى ذلك . ولملخص كلامه أنه لا يسلم أن يكون  
 تكليف العباد - مع أن أمره للمكلفين منه ومشيئاً لهم بسيطة مشيئة - تكليف بما لا  
 يطاق . وعمل ذلك أن قيام العباد بتكاليف إنما يقع في أي أساعرة وحبسهم  
 بمعرفة الله وتأنيده . وهذا الامتنان به معرفه ممكن دائماً . وعدم إمكانية تدوينه لا  
 يجعل التكليف تكليفاً بما لا يطاق . لأن العبد يمكنه لإسناد العمل بواجبه .  
 لكنه لا يريد أن يكون هذه العبء . وهكذا يجب من يكون العمل ممكناً . وهو لا  
 يريد أن يقتصر في إرادته إلى عادة لا بعد مجموعاً منه . ولا يكون التكليف فيه  
 تكليف بما لا يطاق لأنه محذور في عمله وقدر عليه ويمكن عذر إرادته . وهذا في نظره  
 كاف في صحة التكليف وسري فيما عداه . أي حد وفق لأستاذ مصطفى حري  
 فيما سعى به . أما لا فإننا نسعود في رأي القاضي ومناقشته لآء خصوصاً

يرى القاضي أن كل من كان بمقاربة القدرة للمقدور بها فقد أحرر على الله أن  
 يكلف العبد بما لا يطيقه <sup>(١)</sup> . وذلك لأنها تكون حينذاك قدره موحدة أو قدرة لا  
 تأثير بالعمل . أي أن العبد كلف ما لا يستطيع فعله . والقاضي يستند على  
 أنه العقل وسأبأس بالسمع عليه وذلك لقوله تعالى « لا تكلف الله نصراً إلا  
 وسعيه » <sup>(٢)</sup>

ودليل القاضي الرئيسي على رأيه أنه لا حد في أن قدره صالحة على الصديق  
 ولو كانت مقاربه للمقدور أي للعمل بوجوب أن يوجد وجودها بعداً معاً فحصى  
 في الكافر ، وقد كلف الإيمان الكفر والإيمان ، في وقت واحد . وإذا أنكر أن

(١) موقف البشر ٢

(٢) وذلك لأن أحد من العديد من قوم لا يجوز أن يكون محدث سيرة من به محدث ، على  
 عهده

(٣) وأما في طريق اثر في هو ذلك في التفسير الكبير ١٥

تكون القدرة صالحة للصد . فإن ذلك ختم أن يكون تكليف الكافر ولا يجد تكليفاً  
 بما لا يطاق لأنه لا يقدر إلا على الكفر وقد فعله

وهنا قد يتعرض البعض بأن التكليف بما لا يطاق ليس صحيحاً لأنه لا شيء يجمع  
 معقلاً ، يجب القاضي بوجوب قدس العائد على الشاهد . وهو أنصار نصراً في  
 أنفسه . وجود أن يعلم ضرورة فإنه لا يصح أن يكلف الأعمى منه . يصح  
 أو المصمم ، شيء . ثم يعلم أن قبحه ليس ، لا لأنه أمر بما لا يطاق . وهذا الحكم لا  
 يختلف بخلاف للعائد في قبح من شاهد فإنه يجب أن يصح من العائد نصراً  
 إن أهم ما يخرج به من أحاط التكليف بما لا يطاق وذلك تعالى بملائكة  
 « استوفى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » وهو يعلم أنهم لا يستطيعون ذلك ولذلك  
 فإنهم أحذروا « سبحانه لا علم لنا إلا ما علمه » فالله قد حرر أن يكلف الله  
 الملائكة ما لا يطيقون <sup>(١)</sup>

وقد تعرض القاضي هذه الآية بالتفصيل في مشتمله لقرآن وتشرحه القرآن وتشرح  
 الأصوب ومنحصر من التكليف

ويكرر أن يكرر رده على احتجاج به . أن ظاهر الآية لا يدل على ما  
 يريد به لأنه علق على الإنشاء من حمله منهم بشرط أن يكونوا صادقين . ولم ينب  
 العلم بذلك قط . مما كان معناه بشرطه . إلا أنه من حكم وجه رده أن الشرط  
 فيه وإلا كان التكليف رتباً <sup>(٢)</sup> . ثم إن من المعلوم من حكمة القرآن أن الله تعالى  
 لم يرد طلبه هذا تكليف الملائكة على الجمعية وهي هو غرض وتقرر وإنسان  
 لعجزهم ، وصيغة الأمر لا يراد بها الأمر دائماً . ثم أن قوله تعالى هذا الملائكة بعد  
 أن عدم آدم - لأسماء كلف ، إنما يقصد به حمله معجزة لآدم ودلاله على ثبوته  
 باختصاصه بمعرفة الأسماء كلها وهو ما لم يعرفه الملائكة <sup>(٣)</sup>

(١) الجمع للأشعري ٦٨ التمهيد لبيان آياتي ٢٩٤

(٢) فتاويه ٣٢ ط

(٣) تزييه القرآن ١٧

وقد استعرب القاصي ما عمد به من الحاربه من التعبير عن تكليف العاقل وتكليف الكافر بالايان وفولم يفتح الأور وحسن الأخير « فلا سبب يدعو إلى التفرقة بينهما من حيث التكليف وكلاهما لا يقدر على الفعل وكل ما عجز بهما لا يعد من القدرة في العاقل في من عجز بهما لعدمها في الكافر هي من فعل نفسه « (١) ولا يرى القاصي فرقاً بين أن يفقد المرء القدرة على الفعل بغيره أو بنفسه مما دام لا يقدر على الفعل فإنه لا يحسن تكليفه به مثله في ذلك مثل من عدم راحته به لا يحسن تكليفه بالقيام بسوء كان فقد راحته من جهة أو من جهة غيره

وقد نزع القاصي مناقشته بمحصل طويل يمكن العودة إليه في محله إلا أنه يريد أن يوضح هنا أن القاصي ينجح كثيراً على منع مثل هذا التكليف لأنه يتعارض مع مبادئ عامة مع الأساس الذي تقوم عليه نظريته من أن التكليف لا يتم إلا بعد الإيجاد والإفاد والإحياء ولتتمكن من إراحته العلة بالملاطف وغيره

وأمم محاولة الأستاذ صدي لإيجاد موقف الأشعره فقد كان فيها تكليف كثير لأن معونه لله يمكنه على إبعادهم هي بمثابة الألفاظ التي مدحها الله لعباده كما منحهم سائر النعم الأخرى . كالمكين والإعلام والافقه وسحبية من دواع كونه لتسهيل هذه العبادات طلب إليه من أنواع لتكليف

وأما أن الإرادة الموجهة كحد كفاية بسبب إمكان الفعل في بعد وفي تكليفه لا لا يطاق فإنها لا تخرج عن خبر . ولا تؤدي إلى ما يراد أصلاً وهو الإبعاد عن أن نفس الإرادة لأهنة مقدرة بعد على فعله . بل إن هذا القول يجمع بين هو أعظم من ذلك وهو الإيجاب على الله أن يفعل ما يريد العباد ما دام يقدر أن العبد إذا عزم وإرادته أكدته فإن الله خلق الفعل فيه

## الفصل الثالث المكلف الإنسان البحث الأول

تحديد صفة المكلف والشروط التي تخصها

إن أخصاف المكلفين لدى القاصي وعبره من مفكري الاسلام تشمل ساس والملائكة والجن، ودليل ذلك عدمهم جميعاً السمع وإنما تقتصر القاصي على ذكر التكليف من الناس، لأنه يعني عن ذكر الآخرين بسبب تشابه شروط التكليف (١) والشروط التي يصحبها القاصي والمعره عموماً للمكلف لا تختلف كثيراً عن الشروط التي يصحبها سائر رجات العقائد الإسلامية إلا أن ماهية هذه شروط تختلف لدى كل مفكر عن المفكر الآخر فهذا اشترطوا لعقل كان له عند القاصي وظيفه خاصة ، وإذا عوقوا على شرط القدرة احتلوا في طبعه لأعمد التي تستطيع أداءها

وقد اشترط القاصي في المكلف شروط ثلاثة تستهدف تمكين المكلف من فعل ما كلف به ، وهذه الشروط هي

١ - القدرة على فعل ما كلف به أو تركه . فإذا زالت قدرته زال التكليف . وبما اشترط القاصي القدرة لأن لأفعل عنده وحده يحتره من مغلور العباد . ويمكن عسر الإرادة والكرهية مما لا بد من وجوده لعدم استطاعة العبد . لأن الفعل لم يكن يكون بالقدرة بعد الإرادة المتضمنة بالدواعي والضرارف ، وإذا كانت نقصية

(١) المجلد ٢ ٢٤٨

(١) المجلد ٢ ٧٨

متعلقة بدواعي والصورف فيجب أن تكون لدى الإنسان شبهة القبح والعره عن الحسن ، كيما تلت المشقة التي هي من شروط تعرض للثواب

ولا تكون القدرة قدرة على الفعل حقا ، إلا إذا رالت أنواع عن مكلف وأنواع عن الأفعال على أشكال . فمنها ما يصاد للفعل على وجه لا يصح منه دفعه ، وهو مع الحقيقي . وقد يكون اسم تعقد العلم الذي لا بد منه في إيقاع الفعل على وجه دون وجه . ومن أشكال اسم تعقد الذي قد يطرأ على المكلف فيسمى أو يربو وحتى يكتمل عمل القدرة والتمكين يجب روي لإحاء ، وهذا ضروري لإثبات تردد الدواعي والصورف وإثبات الإحياز الذي هو شرط الفعل والإحاء ، ما أن يكون بالمع والخصوه عدم بين المكلف وبين قدرته . أو يكون بأن يستعي المكلف عن التمسك استعناء مطلقا لأنه لا يحسن حسدك عن حال امتحان بين فعل وخس<sup>(١)</sup>

الحسن شيوع المعتزلة فيما يتعلق بصحة تكليف المسيحي عن القبح فلم يعتبره أبو علي مسمرة منجأ وبذلك لم يفسح عنده لتكليف مع وجوده . أما القاضي وأبو هاشم فعندهما أن الاستغناء عن القبح بالخس معتزلة لإحاء ، لا ما حصل بصفة الإحاء عندهما يكون في حكم الممنوع من خلاف ما يحاوله . وكذلك في هذه الحالة . وإنما اعتبره كذلك لارتفاع المشقة التي لا بد منها في التكليف

٢ وجود الآلات التي يحتاج إليها المكلف للفعل وبعد هذا الشرط من كدب لغره ويعتق بها . ويعتبر وجود آله من باب إراحة العلة ، وحصول المكلف على الآلات يتم بإحدى طريقتين . إما أن تخلق له ، إذ لم يكن هناك سبيل للعبد لتحصيلها . أو أن تمكنه الله من الحصول عليها . ويشترط في هذه الحالة أن يكون للمكلف نوع من الصلاح في تحصيله بالآلة . فإذا استوى مع الله أو معه ها ، منحه الله إياها ، ويعبر هذا منتهى الدقة في التقيد بنظرية التكليف ، وإذا كان الأمر مشروطا بوجود آلة لم يتم التكليف إلا إذا حصل وجوده ، كقولك لآخر رم إذا وجدت فوسا .<sup>(٢)</sup>

(١) مبرهنة ٢ ٢٨٣ أ

(٢) مبرهنة ٢ ٢٥٧ ب

٣ أن يكون المكلف عاددا كما كلف له أو متمكنا من عدمه ، يستطيع الفعل أو الترك ، وإذا كدت العلوم تنقسم إلى ضرورية واستدلانية . فإن الله تعالى هو الذي يحنق في المكلف العلوم بضرورية ، ويعني بها ابتدائية العقيدة وأصول الأخلاق ، كقبح التبعيح وحسن الحسن ، وهذا ما يطبق عليه القاضي سم كمال بفعل أما العلوم المكتسبة فقد أوجب الله على نفسه أن يصب الأداة عليها ، وهكذا تنها للمكلف جمع وسائل اكتساب المعرفة عندما يباح له بنظر فهم بعد أن عرف بكمال عقده مخلوق له من الله بروم بنظر سبب تصور والقبح

٤ المكلف آنذاك يستطيع أن يحصل جملة المعارف وهي بعدم بالأفعل التي كلف بها وبصفاها وتلوجوه بني معها تقع ، والعلوم بالمكلف وصمدته وحكمه ، وبعدم عما يستحقه المكلف بالأفعل التي كلف بها من منافع ومضار . ه فجملة العلوم بوحدة على المكلف تتخصص به بعضها بالضرورة . وبعضها الآخر بالطور والاستلاب ، ومن هنا لم يصح تكليف لأطفال ولا لحيوانات ، لأنه لم يكتمل لديه العقل الصالح للتكليف<sup>(١)</sup>

وهنا قد يتساءل مرة ، ألا يجب أن يشترط صحة لتكليف فرب المكلف خاصة وأن في التكليف مشقة . وبعداً عما شوبه النفس وقا بما يخره . ب القاضي لا يعتبر قبول المكلف شرط لصحة التكليف . فهو د المكلف تكلف أو قبله ، أو أساء لإحياز في المعن ، فإن لتكليف واقع . وذلك لأن الثوب بالنبي يعرض لمكلف له بالتكليف يقع من انعطمة بحث لا يمكن أن تصور لمرة من عقل أو يردده .

كذلك لا يشترط القاضي اللطف ، فقد بعدم الله من حال المكلف أنه لا لطف له ، وإن كان من المعلوم أن الله يفعل للطف بمن يعلم أن فيه صلاحا له . إلا أنه لا يجري مجرى القدرة والتمكين « بوجوب هذه الأمور في المكلفين جميعا

(١) وقد رد القاضي عن استدلال عن تكليف لحيوانات بضرورة « وبما من دية في أصل لا أهم

شركهم » بأن مقصود بالهم ليس من ثوب حيوان . ه العار ٩٥ د والله به

٩ . أعاد في المحيط بقرآن ه عدم في آخره ٢ ٥ ٣ ب

فإدراك ما تكملت هذه شروط في الإنسان كان لا بد أن يكلف وإلا كان عبثاً منه أن يحقّه كذلك ولا تكليف ، ثم إن في حلقه على هذه الصورة مع عدم التكليف إغراء به بالتفريط ، بعد أن حقق به شهوة تفريط وأعلمه تفريطه والتمسك عن الجسد وأعلمه دوحه ، فصار امتناعه عن التفريط مع الشهوة شاقاً فكان لا بد أن يحرصه للنفع

ولكن ألا ينقص هذا أحد أصول معتزة النسخة ومهم القاضي بأن التكليف تفصيل لا واجب على الله فقد تعرض لقاضي هذا الموضوع ، وأشار إلى أن هذا لا يعني أن التكليف تفصيل من حيث أن الله يجوز به أن لا يكلف المرء بأن لا يعمل على هذه الأوصاف ، ومن حيث أنه أصبح له أن يعمل بهذه الشروط ، كأن يخرج بمأكل من صفته المكلف فلا يكلفه (٢) ، ويتكلف به لا يجب الله ، وإن كان لا بد من حصوله إذا تكملت هذه الشروط ، وقد أوضح من متوهم — تلمذ القاضي — لفرق بين هذين الحدين على النحو التالي في الحالة الأولى بصرف لدم في أنه تعالى لم يقم الواجب عليه ، وفي حالة الثانية بصرف اللدم إلى أنه تعالى جعل المكلف على هذه الشروط ولم يكفه (٣)

وما كنا قد تناولنا موضوع المعرفة التي يجب أن يحصلها المكلف كشرط لتكليفه بناءً حديث عن الإعلام ، كانت الآلات التي بشرطها القاضي لكامل القدرة يعني الآلات الحسية وهي في محوثة التشرع أقرب ، فإن سبهم في هذا المعنى معرفة ماهية الإنسان واستطاعته على الفعل والشروط التي لا يستطيع أن يعمل بدونها من قدرة وإرادة ولطف وهي — مع بيان رأي القاضي في الصلة التي تربط بين الإرادة والقدرة الإلهيتين — وبين الاستطاعة لإسبابه ، وما يرتب على ذلك من محوثة في حرية الاختيار ، وخلق الأفعال ، والتقصاء والعذر

(١) بحيد ٢ ١٢٦

(٢) لمجد ٢ ٢٨٢

(٣) لمجد ٢ ٢٨٢

## البحث الثاني حقيقته الإنسان

إن الإنسان هو الهدف الذي تتوجه إليه التكليف ، والمحوثة الذي تدور حوله معظم نظريات الكلاميين والفلاسفة ، لئلا كان لا بد من بيان موقف القاضي من الآراء المختلفة التي قبلت حول هذا الموضوع

وأظهر أن لنا أن نتساءل مع القاضي ، هل الإنسان مجرد هذا البدن الحسي الذي شاهده وبخسه ولا شيء وراءه ، أم أن حقيقته شيء آخر وهذا شيء شاهده وعاء أو محل للتدبير والتصرف أم أن الإنسان أخيراً لا هذا ولا ذلك وإنما هو شيء مؤلف منهما ؟

وإذا كان الإنسان مؤلفاً من عنصرين فهل كلا عنصرين ماديين أم أن أحدهما مادي والآخر روحي ؟ ثم كيف تتم الصلة بينهما ؟ وهل هذه الصلة عرسية لا اختلاف جوهرهما ، أم أنها صلة حقيقية لكونهما معاً بولعاً بوجود واحد ؟ ختمت إجابات الفلاسفة والكلاميين على هذه التساؤلات ، وكان كل رأي سيم نطاق الفلسفة العامة للمعكر وطرته إلى الوجود والإنسان

وقد ورد في القرآن وسنة أئمة متعددة للدلالة على معنى الإنسان ، وورد فيهم أسماء لأشخاص معينين كالأنبياء وغيرهم ، كما احتويا على تعبيرات تشير إلى

تركيب الإنسان ، وإلى نفس القلب والعقل . من حيث هي تتعلق بالوجود ومعرفة الإنسانية . وقد سمحت هذه الآيات لوجهات نظر متعددة حول طبيعة الإنسان مما تعرضت له بالتفصيل في كتابنا (الدراسات النفسية عند المسلمين) ، لذا فإن لنا فصل في الحديث عنها مكتتبين بالإشارة إلى أهم الاتجاهات التي كانت سائدة بين متكلميهم وموقف القاصي منها .

فمن مفكري الإسلام - ومنهم القاصي - من ذهب إلى أن الإنسان ليس إلا هذا الجسد لشاهد المحسوس المادي بنية مخصوصه ، أي على هذه الصورة التي نراها عليها

ومنهم من ذهب إلى أن حقيقته ليست هذا بجسد بل هي جوهر آخر مادي أو روحي . قال بنظم موافقا للفلاسفة الطبيعيين ، إن جوهره مادي ، وذهب معمر متفقا مع الفلاسفة الروحية التي يتزعمها أفلاطون إلى أن جوهره روحي

ومال بعض إلى اعتبار الإنسان كائناً مركباً من هذين الجوهرين الجسم والروح أو النفس - ثم حنقوا في تحديد الصلة بين هذين العنصرين ، وذهب معظم المعتزلة ومنهم أدواهلين إلى اعتبار هذه الصلة عرضية بسبب اختلاف جوهرين ، متفقين في ذلك مع بعض فلاسفة الإسلام وبيروني ، وقال بعضهم إن الصلة بينهما حقيقية ، أي إلهما معاً يؤلفان الأساس كما نذكره ولا انفصال بينهما ، وهذا القول يتفق مع رأي أرسطو في الإنسان

ولئن اقتصرت هذه الآراء أو امتدت عن نظريات سابقة في الفلسفة اليونانية وغيرها ، فليس معنى ذلك أن مكلمي الإسلام أخذوا ذلك عن هؤلاء ، لأنه يمكن أن يرجع وجهات نظرهم المختلفة إلى أصول إسلامية من القرآن أو السنة ، وقد يكون أثر يونانيين ظاهراً في صياغة الآراء وتصميمها مما نلاحظه مثلاً في جميع الآراء التي سجدوا نحو معبد ماداً أو روحياً (١)

وسعرض فيما يلي لتعريف القاصي للإنسان ، ورأيه في حقيقة تكوينه

(١) الدراسات النفسية عند المسلمين ٨

### حد الإنسان وماهيته :

في رأي القاصي الإنسان لفظ الإنسان أوضح من أي تحديد له ، لأنه يعرف بالضرورة وبالإشارة إليه ، وقد حذره بما ياسب رأيه هذا فقال : « إن الإنسان هو الحملة التي يشهد لا أنه شيء خارج عنها أو شيء بداخلها ، وأوضح دليل عليه هو الإشارة إلى هذه السمة المحصورة » (١) ويمكن تلخيص أدلة القاصي على أن الإنسان ليس إلا هذه حملة المشاهدة بما يلي :

١ - الإنسان يعرف نفسه مفكراً ومعتقد وقادراً ، وهذه الصفات تثبت هذه الحملة خية للمشاهدة من الإنسان ولا ضرورة لافتراض جوهر آخر وراءها

٢ - إن الإنسان مكلف ، ومكلف لا بد أن يكون قادراً على ما كلف به ، والقادر لا بد من كونه حياً ، وحكم لقادر صحة حملة الحية ، ولا يشت ذلك إلا في هذه الحملة ، فالتكليف موجه إليها ، ولم يخاص الله بالتكليف جوهر آخر غير هذه حملة المحصورة

٣ - إن التكليف يترتب عليه أمر وهي وسخماي للمدح والندم والثواب والعقاب . وكل هذه الأمور توجه إلى حملة الكائن الإنساني ، ولو كان أساساً غيرها لوجب توقف العلم بثبات أحكام التكليف على العلم بما تقوم به بعض من النفس وغيرها ، ولا شيء من ذلك

٤ - لو كان هناك ما يرجع إليه لتحديد معنى الإنسان غير هذه حملة المشاهدة لكان هذا الأمر متصلاً عن الإنسان ، أو متصلاً به بامجاورة أو المداخلة أو على الحلول ، وكل هذه احتمالات لا صحة لها عند القاصي ، ولذلك فليس يشت إلا هذه الحملة

٥ - وأخيراً فإن السمع يدل على ذلك ، والله تعالى يقول في الإنسان « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من صين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا

(١) المحيط ٢ ١٢٥٠

الصفة صفة . « وهكذا فالإنسان كما توضح هذه الآية ليس إلا ما يتردد بين هذه الأخوات من كونه علة أو مصعة أو عظما وكل ذلك لا يريد على هذه الحملة المشاهدة

وهو يعني أن القاضي في هذا الموضوع مادي لا يثبت شيئا آخر خلاف الجسم الإنساني بتركيبه الخاص ، ولفظ النفس في رأيه لا يعني أكثر من الإشارة إلى الإنسان ، فهو لا شبهها جسما لطيفا كما فعل النظم وغيره ، ولا يعرف جوهر روحيا كما فعل العراقيين ومعظم فلاسفة الإسلام ، أما الروح فهي النفس والريح ، وهي لا تدخل في تحديد معنى حيي ، مشها في ذلك مثل السم في أن الحياة تحتاج إليه ومع ذلك فإنه لا يعد من حملة عناصر التي تحدد مفهوم الكائن حيي<sup>(١)</sup> وحتى يكتسب تحديد معنى الإنسان لا بد في رأي القاضي من أن يذكر أنه مركب من بنية مخصوصة ، خلافا لما ذهب إليه أبو علي من الاكتفاء بالقبول بوجود البنية عامة ، وعن ذلك فلا يصح بحديثه بمجرد قولنا أن الإنسان هو النطق الحيي المذنب ، لأنه لو حقق الله حيوب عن بنية الخلق وأكن عقله لما سمي إنسانا ، ثم إن من والملائكة ينطق عندها أوصاف الحياة والنطق وحيوت ولا تعد بشرأ ، لأنها م تن البنية المحصورة التي عليها الإنسان

#### ذكر آراء الكلاميين ورد القاضي عليها :

ذكر القاضي عن نظام أنه كان يقول بأن الإنسان هو الروح ، وهي مكونة من أجسام بسيطة قد شذبت حسب مشادة الملاحظة ، فهي ليست عرضا لأب الأعراس حسب أصوله لا تصح ، لا على الحركات وهذه الروح هي حياة نفسها .

وذكر شارح المواقف قول النظام هذا على صورة أخرى نقلا عن الشهرستاني فقال « ومن ما نسميه أد أو نفسي هو عدد النظام أجسام لطيفة سرية في البدن سريان ماء يورث في الورد نافعة من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدل

(١) لمي ١ ٩٣ ٩٤ ، مجلد ٢ ٢٤٦

حتى إذا قطع عصب من أعضاء البدن ، نقبض ما فيه من تلك الأجزاء على سائر الأعضاء »

وذكر القاضي القول نفسه عن أبي بكر الأحمدي « إن الإنسان جسم رقيق يساب في هذا الكثيف ويتشكل شكله حتى في كل عصب من أعضائه شيء ما قد جعله إنسانا ، فإذا قطع عصب من أعضائه تقلص عنه ما فيه فلا بد متع لتقلص مات »<sup>(٢)</sup>

والنظام كما يرى يعد بروح عصبه ماديا معابرا لعصر الجسم ، وهذا قريب من مذهب أهل النيرة - ديموقريطس ، يوقربوس ، وأنتقورس ، القائمين بمادة النفس<sup>(٣)</sup> ، وإن كان يعتمد على المصدر الإسلامي من وجه آخر عن اعتبار القرآن بغير في التعبير بين الروح والنفس والجسم ، وهذا القرب من مذهب أهل النيرة هو الذي جعل الشهرستاني يسب أي نظام إلى الفلاسفة الطبيعيين من لكون<sup>(٤)</sup> ، إلا أن النظام في الحقيقة كان أقرب إلى بروفيين في أن لنفس أجسام لطيفة سرية في البدن وأقرب إلى أفلاطون في الصلة العروية مع الجسم . وقد أضاف القاضي إلى تهمة الشهرستاني تهمة أخرى هي أن مذهبه من حيث جعل جملة الإنسان في حكم القلوب هذه الروح البسيطة يشبه مذهب القائلين ، وناسخ دولا أنه لم يجر انتقال الروح في الأجسام . لكن مهمة القاضي هذه تتحق معظم الإسلاميين وخاصة لقائلين بتغير الروح عن الجسم على أساس أن الروح جوهر خاص يشكل قابلا للبدن ، ولا تتحق به .

يسب القاضي قول النظام بأنه لا محال لإنسان الروح أمرا مخالفا لهذه الحياة التي تحل الحملة ليس على أنها جسم بل على أنها عرض ومعنى توجد بوجوده ، وشهته على ما يرى « حصلت من أنه رأى أن الحي لا يبقى حيا - إلا بعد ثبات الروح فيه فقط

(١) انظر مثل والنحل ١ ٥٥ ، والفري ببر الفري ١١٩

(٢) أي القاضي في لسان أنظر المجيد ٢ ٧٥٢ ، شي ١ ٩٨

(٣) بدر ٣ ٧٨ ٧٩

أن الإنسان هو ذلك بعينه ، وفي رأي القاصي أن هذا لا يعد دليلاً على وجود الروح لأن الإنسان لا يبقى حين بعد فصل الرأس وعبره . وليس ذلك مما يختص به الروح بالإضافة إلى أن الذي يحس ويشعر هو الحمة نفسها وليس الروح السبب الذي يشته النظام . يدل على ذلك أن الحواس قد وجدت في تدرك المدركات بها . ولو كان الإنسان هو الروح وانحصرت في ذلك وحده لا يؤثر في الإدراك حسد الحواس .<sup>١</sup>

أما نسبة لا يفتدليل فيظهر أن القاصي لم يجد ضرورة الرد عليه لأنه أقرب إلى رأيه . وتحمل قول الخلاف في إنسان «إنه هذا الجسم الظاهر الذي لا تكل الشارب وحياته غيره» إلا أن الخلاف بينهما أنه على ما روى أبو القاسم سحي عنه يرى أن الحياة ممكن أن تكون عصب أو حسماً ، بينما لا يرى القاصي في الحياة إلا أنها عصب . إن أنا أهتدل بفار في قوله هذا ، فربما لأطباء من اليونانيين وخاصة جالينوس الذي يرى أن الحياة ليست أكثر من تناسق مختلف أجزاء الجسم .

و يرى القاصي أن بشر من المعتزلة كان يقول «إن الإنسان هو مجموع هذا الجسم الظاهر وما فيه من الروح أو عبارة أخرى أن البدن هو حي والروح والروح هي حية» . فإن المعتزلة قد يميز بين عنصري جسم والروح إلا أنه لا يجمع بينهما مستقيمين ولا يجمع بينهما صلة عصبية بل هي صلة جهرية وثمة أقرب من قول أرسطو بالصلة بين النفس والجسم أو الصورة والمادة . وقد حكى قزوين هذا القول عن هشام بن الحكم غير أن الفرق بينهما أن بشرنا جعل الجسم والروح حين يعملان معاً . كما يرى هشام أن الجسم موت وأن الروح وحده هو المدرك الحي .

ومن رأي القاصي أن شبهة بشر وهشام ومن تابعهما أسلم رأوا أنه لا يتم كون الإنسان حي إلا بعصر من جمعوا بينهما ، وقد سبق للقاصي أن أوضح أنه ليس من الضروري أن يعد في جملة الحي كل ما لا يتم معنى الحي إلا به . وقد وجه لأصحاب

( ) معي ١٩٨ ب

هذا رأي انتقادات متعددة . أم هشام بن الحكم فيجزمه حسب نظريته في أن الجسم موت أن لا يصبح إدراك المدركات بهذه الحواس . وأما ابن المعتز فإنه يفرقه وجوب وقوع بعض من كل من الجسم والروح لأشياء حاد متجاوران أي أن الفعل يقع من قادرين لكل منهما داع وقصد ولا يصح على مذهب القاصي أن يوجد المقدور من قادرين .

وقد استند القاصي لثلاثة آراء منشأة هي .

١ - قول القزويني بأن الإنسان هو الروح ، وأنه جزء لا يتجزأ . محله القلب .  
٢ - قول معتزلة بأن الإنسان هو روح . وأنه عين لا يتقسم ولا يوصف بحركة أو سكوت أو ما يوصف به الجسم عموماً ، وأنه لا يحتاج إلى مكان . وأنه يدور هذا البدن .

٣ - رأي الأسواري وهو مشابه للرأي الثاني في أن الإنسان هو الروح . وأن محله القلب ، وأنه لا يدخل تحت إدراك ، أو أنه عين لا يتقسم ولا يوصف بصفات لأجسام . وقد يجعله حراً لا يتجزأ ويجمع له مكاناً معين هو القلب .

ورد القاصي على هؤلاء جميعاً يعتمد على مشكلة العلاقة بين هذا الجوهري المتميزين بغير كملاً ، إذ أن التعلق في رأيه إما أن يكون الحصول وهو حال الأعرص ، أو يكون بالمجودة وهو حال الجواهر ، أو يكون بالقدره على التدبير وأن لم يكن التثنية وهذا مما يختص به الله تعالى وحده .

إن أصل شبهة القاصي ما لاحظته من اختصاص الإرادة بالقلب . فقل أن الحي فريد هو معنى في القلب ، ولا يرى القاصي صحة هذا التعلق من الروح بالجسم ولو كان هذا الروح حراً لا يتجزأ ، بالإضافة إلى أن عصار القلب هو

( ) جرد ٥٥ ٨٦



المصرف بالجملة ، الإنسان يقتضي صحته أن يبتدىء الشعور والاحساس في أطراف هذه الجملة وأن تحصل الحركات فيها . وعثل ذلك رد على قول لاسوري . ولانعم ما هو الخطر في صحة أن يحصل الإحساس في أطراف الجسم ، <sup>(١)</sup> إذ لا يجتمع أن يكون التنبيه في الأطراف والأمر بالرد عليه من المركز العصبي

وقد حثف الله ضحي مع معمر نذري كان أقرب إلى رأي فلاسفة لإسلام في روية النفس في صحة أن يكون الروح خارج الجسم ويقوم بتدبيره ، وبني رده على أمرين أولهما أن مثل هذا التدبير مما يختص به الله إذ هو الوحيد الذي يصح منه تصرّف دون أن يحل فيه ، وسبب ذلك أنه قادر لدائه يحور منه الخزع الأفعال في المحال ، ليس وإنسان كذلك ، والذي أنه لا يمكن أن تتصور أعرافه لا نفس في محال ، وهذا يعتمد كما ترى على قومه بأن الحياة عرض ، وأن العرض لا يوجد منفصلا عن الجسم <sup>(٢)</sup>

## البحث الثالث القدرة

ذكرنا أن أهم شرط من شروط المكلف أن يكون ممكناً من فعله قادر عليه مستطيعا ، على الوجه الصحيح ، ولا تكون هذه الاستطاعة إلا بالقدر والإرادة . ولا كانت القدرة على الفعل هي الأساس الأول لأنعدامها مع حصول الإرادة لا يوجد الفعل ، لذلك قلنا بحث القدرة على أن نشعر بتحديث عن الإرادة وكون الإنسان قادراً على فعله أو عدم قدرته ، وكونه قادراً . قدره أو قادراً بمعنى أنه صحيح الجسم ، وكون القدرة متقدمة على الفعل أو مقدره له ، مؤثره فيه أو غير مؤثره ، كل هذه الموضوعات كانت مدار نقاش شديد بين الفرق الإسلامية المختلفة بصلتها بالقدرة الإلهية من ناحية ، وبالعدل الإلهي . ونظريّة التكليف واستحقاق الثواب والعقاب أو المدح والنعم من ناحية أخرى

وكان اختلاف الإسلاميين أساساً بين اتجاهين أحدهما سادي بقدرة الإنسان على فعله أي بقدرة متقدمة صالحة للضدين دون أن يرى في ذلك نقص بقدرة الله أو تقديلاً لأثرها ، لأنه هو الذي منح الإنسان هذه قدرته . ويتزعم المعتزلة هذا الاتجاه . والثاني يقول بأن الإنسان لا يقدر على فعله وإنما هو مجرد محل بالقدرة الإلهية . ويتزعم هذا الاتجاه جهنم بن صموال .

(١) يعني القاصي عن القدرة أسماء مجسمة ، هي القوة والاستطاعة والطاقة ، لا أنه لم يجر إطلاق مصدرة القدرة على القدرة الإلهية لأنها تنصص بشيء

(١) لمي ١٢ ١٩٨

(٢) لمي ١١ ١٨٧

ثم ظهرت التحافات مبسطة تقرب ناحية المعتزة حيناً وبناحية أخرى أحياناً أخرى وكان من أهم هذه التحافات مدرسة الأشعري التي نمن إلى القبول بوجود إرادة إلهية تفقد عند حدود الحرمان عن القيام بالفعل ، على أن تقوم القدرة الإلهية بعد ذلك بحقق الفعل عن طريق خلق قدرة موحدة مقاربه في الإنسان تكمل العمل . وهذا ما عرف باسم نظرية الكسب التي بدأها لأشعري وطوّرها تلاميذه من بعده .<sup>(١)</sup>

وقبل أن تبدأ تفصيل بحث دود أن يشير إشارة عذرة إلى لعلافة بين القدرة والإرادة وكيف أن كلامهما عكس عن الآخر ، فإذ كانت القدرة هي بصفة التي تؤثر في إيجاد الفعل أو عدمه ، أو كانت على حد تعبير لقاضي هي التي تخرج شيء من العدم إلى الوجود ، فإن الإرادة هي الصفة التي تؤثر في الاختصاص برفع الفعل على وجه معين .<sup>(٢)</sup> وعلى ذلك يستطيع أن يعرف لقادر أنه الموصوف بصفة يصبح منه معها أن

( ١ ) انظر حرم الله في الناس في الرد على النجاشي عن النحو الثاني

دود طائفة إلى أن الناس قد عني بعبارة واحدة استطاعة به أصلاً وهو قوي منهم من صعداً وصاعداً لا زهداً ( يتوهم ) حرم خطاً هو لا بد من حسن النفس والله )

ودع طائفة أخرى إلى أن الناس ليس شعور وأبدياً به قوة واستطاعة به يفعل ما شاء فعله ثم اتفقت فريقين أحدهما يقول : لا استطاعة لا تكون إلا مع العلم ، لا تستدعيه إليه ، ومن هؤلاء النجاشي وكثير من أتباعه في ردّه على وأبو عبد الرحمن المعنوي ، جماعة من كبار جند و خورشيد وخيام بن حكيم وسليمان بن حرب . والثانية تقول : لا استطاعة فعل الفعل ومن هؤلاء المعتزلة وطوائف من ملاحه كجند بن أبيب وموسى بن عبد بن ومناجيب في وصناعة من الخوارج والشيعة ثم اتفقت على أن بعد فهم لا يستدعي الفعل ويركبه ويفهم في المعتزلة وصرح وعبد الله بن جعفر قال ومعد بن عبد وعبد بن عبد الله بن جند بن لا تكون استطاعته مع الفعل البتة ولا تكون لا بد منه ومنه من أول وجود الفعل في القدم والاسمي والأصم يجب الاستطاعة إلا نحن مستطيع والعجز ليس لا العجز دوداً بتمام انصهر أنه دخلت على مستطيع من حرم انصهر ٢٢ ٣

( ٢ ) معني ١٩٩ ، وذكر صاحب السوفيا في عبارته صفة دود عن وهي لا رده وقيل أن القدرة لا هو مبدأ قريب بالاعتقاد مختلفه . ويرد عليه الفيلسوف دود انصهر بآختر عن البعيد الذي يؤثر بوسيلة كمنشور حيوية ونسب به . دود لا بد من العلم به ولا به بديدة

يخرج لعدم إلى الوجود باختياره ، وذلك أثر القدرة وعلى هذا النحو يمكن تعريف المريد . بأنه الموصوف بصفة يصبح معها أن يخصص ذلك الأثر بوجه دون وجه ووقت دون وقت وهذا ما جعل الكلاميين يتمقون على اصطلاح . هو قولهم إن القدرة عامة والإرادة محصورة . بمعنى أن نسبة القدرة هي إلى الصدين سواء ، فكما يقع بها فعل الفعل يمكن أن يقع بها الفعل الآخر فلا بد من تخصيص وإلا لزم ترجيح أحد العملين على الآخر دون . مرجح والقدرة لا يمكن أن تكون مرجحاً لاستواء نسبتها إليهما ، وكذلك فالعلم لا يرجح لأنه يتبع وقوع الشيء . فلم يبق إلا أن الإرادة هي المحصورة وتخلص إلى نتيجة هي أن تأثير القدرة بهذا الوصف مخرج على تأثير الإرادة ، وهذا ما عبر عنه الكلاميون بقولهم إن القدرة لا يتحد والإرادة لا تخصص .<sup>(١)</sup>

### إثبات القادر قادراً بقدرة هي غيره :

إن القاصي يشك بوجد ما قدر ويشكته قادراً لمعني هو القدرة . وذلك يصبح التمسك بيه وبين الله تعالى الذي هو قدر لدانه لا معني

واندي يدل على أن أحداً قادر عند لقاصي هو الصروة وبشهادة . وعلى طريقته إثباته للأعراض وملخص هذا الدليل أن كلاماً يعلم أن العمل يصبح من الحكي عند سلامته من الموانع ويعتبر على آخر مساو له في سلامة من الموانع ، وإذا علا به من أمر تقع به المفاارقة بين هاتين الحملتين ، وليس ذلك إلا لكون أحدهما قادراً دون الآخر

وبصرف لقاصي مثلاً على ذلك بحال الصحيح والمريض المعتل . فهم متنسبون في جميع الصفات ويختص الصحيح بصفة لفعل دون المريض لزول قدرته على العمل في ذلك الوقت بسبب عتلاله .<sup>(١)</sup>

إن سمية الواحد منا ، بقادر تلحق جملة الجسم لا معني حلول القدرة في كل جزء منه . ولا يترك القاصي أن يعرض لأشعري في قوله هنا وإنما هو يتحدث

(١) انصهر ٢٠ ١٦٥ ٢٠ ١٦٨

هم يقول من المعترضة بأن القادر هو محل القدرة أم صحة كون القدرة متعلقة  
بجملة شيء لا تأجره معينة منه فترجع إلى ما يلي

١ - صحة الفعل من الإنسان أو شيء عموماً هي الطريق الذي يشتبه  
كونه قادر ، وهذا الحكم يرجع إلى جملة الشيء دون الأجزاء والأعضاء ، فيجب أن  
يكون استحصان هذه بضعة جملة شيء كونه

٢ - إن القادر يتعلق به الدواعي التي تدفعه إلى الفعل ، والدواعي لا تختص  
إلا بالجملة

وكذا لا نستطيع أن نقول إن عام محل العلم وإلا لم يصح منه الفعل المحكم ،  
كذلك لا يجوز أن نقول إن القادر محل القدرة .

ولكن ما هي القدرة . أم هي مجرد الصحة أم هي الطمانعة أم هي حياة ، أم أم أمر  
آخر وراء ذلك ؟ خلف مشايخ المعركة في هذا . ذهب بعضهم ومنهم أنو (هنايل  
إلى أن القدرة معنى أو عرض رائد على الجسم والصحة وسلامة الأجزاء . فقلوا إن  
القدرة معنى يتلخص منه تعالى في جزء من الجسم البشري نسبة مخصوصة فيجب كونه  
الجملة على حال القادر . ثم يصحح منها لفعل بعد ذلك لاحتصاصها بحالة القادر

وذهب العداديون وثامة وبشر وعلال إلى أن قدره ليست أمراً رائداً على  
الجسم كعرض أو معنى غيره ، بل هي على حد قول ابن الفاسم الكعبي نسبة  
مخصوصة في الجسم الحي ، وإلى هذا ذهب أبو الحسين وملاحمي وقد فسروا  
الملاحمي معنى النسبة المخصوصة بوردة في قول الكعبي بأنها الاعتدال مرجح  
الأعضاء . وبسميها صحة بدن متى بقي البدن هذه النسبة فيه يحصل من مزاج  
هذا جسمه واحدة حدث هو القدرة في بنائه <sup>(١)</sup> ، والحقيقة أن هذا القول هو  
قول الأشعري وإن حرم أيضاً . ويظهر ذلك من تصريح الأشعري بأن القدرة

(١) ملاحمي الثاني ٨٦

عبارة عن لقوه لمستقاة في أعصابه الحي لا تدبر عنها سلامة الأسباب والآلات ،  
كما يبدو في قول ابن حزم إذ <sup>(٢)</sup> لا يريد عنده على سلامة الجوارح وارتدع  
للموانع

بالإضافة إلى مذهب سعدية هذا . فقد حكى القاضي أن هناك مذهب من  
يعني الأعراض ، بأن يشت الفاعل فاعلاً بنفسه . أي بمجرد أنه حي . وهذا المذهب لا  
يختلف كثيراً عن مذهب العداديين ، وذهب النظم والأشعري إلى أن القادر  
قادر لنفسه . بمعنى أنها سوية كالعنادية بين الذات والقدرة . وقال صرار إن  
الاستطاعة محض المستطاع . أي ممكن أن يحل جزءاً منه دون الآخر ، وذلك لأنه يجعل  
الجسم أعضاء مختلفة <sup>(٣)</sup>

إن بعض الفاضلي لهذه المذاهب كان عن طريق إثبات أن القادر ما لا يكون  
كذلك إلا لمعنى غيره . إذ ينتقص بذلك قول من يقول أنها انصحة أو الحياة ، أو من  
يقول إنه قادر لنفسه <sup>(٤)</sup>

أما أدلة الفاضلي على نظريته فهي طريقته في إثبات لأعراض . لأن القدرة عرض  
والأعراض طريقته واحدة تحتها . وقد سبق الإشارة إلى هذه الطريقة في أول  
هذا بحث . وبمحصنها

١ - إن أحدث حصل قادر مع حور أن لا يكون كذلك . وحالته في كونه حراً  
وحدة ، فلا بد من اختصاصه بأمور وذلك الأمر هو وجود معنى هذه القدرة

٢ - إن كون أحد قادرًا يتوقف على كونه حياً ، وكونه حياً متجداً ، والقدرة  
أولى من التجدد ، وقد قلنا ذلك فيجب أن يرجع كونه قادر إلى أمر تد على  
الذات ، وإلا فهو أنه كان راجعاً إلى الذات لكان ثابتاً في كلا المتحاليين

٣ - ثم إنه لو استحق الصفة لذاته كان قادراً أبداً ، ويظهر أن القاضي من  
لمنسب لنظرية القوى والصفات وهي تشمل عنده القدرة والإرادة وبعض غيرها

(١) الفصل ٣ ٢٩

(٢) مجيب ٢ ١٦٠ ب

(٣) نقلاً بلا صوابه إلى مرجع السادة . يعني التحصيل للمرثي ٩٦ ب

## أحكام القدرة :

لقدرة أحكام كثيرة يستطيع أن يحمل أهمها فيما يلي

١ - استحالة وجودها إلا في محل . القدرة من لأجاس التي لا توجد إلا في محل ، ويقصد بالمحل هذا جسم الكائن الحي حمله كما ذكرنا ، لأنه لا يكون في جماد وهي حالة في الحصة ، ولا يشترط وجوده في كل أجزائها كما أشار إلى ذلك ، فقد يروى الجزء من الحصة مع بقاء الحمل ، وقدرة القدرة على العمل

وقد احتج شيوخ معتزلة في أنه من يكفي في وجود القدرة مجرد كون جسم حياً أم لا . فمنهم من ذهب إلى ذلك ، بينما ذهب أبو علي وأبو هاشم والقاضي إلى أنها تحتاج إلى أمر تربط على مجرد الحياة بمعنى سلامة الجوارح وصحة لأعضاء

٢ - تعلق القدرة . تنعقد القدرة بالفعل والفعل على حد سواء ، فمما تعلقها بالفعل فلاها نوجب له عند لمعونه صفة هي كونه قادر . بينما أنكر الأشعرية أن تثبت له هذه الصفة في تعلق القدرة به

وإنما يعقدها بالفعل فمن صريق حدوثه أي صحته حدوثه ، وهو حثيف المعتزلة والأشعرية في كيفية تعلق القدرة ، فيصور . فمن القاضي إلى التعلق بكون حدوث . أي حدوث الفعل بحدوث الإنسان ، وقال لأشعرية من تعلق بحدوث الفعل على جهة لاكتساب . وذهب ماتريدية إلى أن أصل للعمل بكون بقدرة الله ، مما وضعه بالطاعة وبعضيه فتعلق به قدرة الله . وذهب سبلاي (١) وقد أنكر القاضي بقرينة نكسب على . سري عند قيل

٣ - لأجاس بني تنعقد به قدرة الإنسان . وبما يمكن أن تنعقد به قدرة الإنسان على طريق حدوث على نوعين

٤ - أفعال لقوت . ويشمل الاعتقاد ، ولا دة ولكرة والظن والفكر

ب - أفعال بخور ح . ويشمل الاعتماد والتأليف والأصناف واللام والأكران

ب - أفعال القوت تصدر عن جملة الإنسان فتكونه كنه ، وليس معنى كون هذه الأفعال من متعاقبات قدرة الإنسان أنه يقدر عليها جميعاً فقد يكون فيها ما لا يقدر عليه

والقصد من أفعال بخور ح أنها تتعلق بأعضاء خاصة في الجسم . كالأكران في الحركة والسكر والاحتجاج والفرق . ولا عسديت . أي الأفعال التي لا يكون إلا بالاعتماد . وهي التي سميت بالمتولدات ، أو بحدوث أخرى لأفعال غير مباشرة والأصوات من نوع الاعتمادات لأنها تحدث به بمصاحبة شيء بالأحس . والتأليف يكون بمصاحبة جسم جسم آخر وهكذا (١)

وقد حصل خلاف بين مشايخ معتزلة حول . وعنه القدرة على أفعال القوت والجوارح ، فمن القدر عليهما من نوع واحد . أم أن القدرة على أفعال القوت تختلف عن القدرة على أفعال الجوارح . فذهب أبو الحسن الخليلي إلى التمييز بينهما ، وذهب أبو علي . وذهب أبو هاشم والقاضي إلى أن القدرة من حسن واحد . وإليه ذهب جمهور المعتزلة ، وروى القاضي أن أبا علي عاد إلى هذا القول أيضاً (٢)

٤ - كيفية وجود الأفعال بالقدرة . يميز القاضي بين الأفعال التي تصح من الأسباب وهو قادر بالقدرة ، وبين تلك التي تصح من الله وهو القادر لذاته

وسمى بالأخلاف بين الله والإنسان من حيث القدرة على العمل في موضوع لقدرة وفي طريقة الفعل . والله تعالى يستطيع أن يفعل لأجسام والأعراص جميعاً ، بينما لا يقدر الله إلا على أنواع من الأعراص ، وبوصية خاصة بقدرة على أفعاله ، وهي نوع من الأعراص ثم أن الله تعالى يفعل بطريقة التي لا يراها ، سواء

(١) محقق ٣ ر

(٢) محقق ٣ ١٧٢ أ

كان ذلك بطريقة الاختراع أو بواسطة لأسباب أو بدونها ، أما المكلف فإنه لا يستطيع أن يفعل بالاختراع ، لأنه يمكنه أن يفعل الأفعال المتداخلة مباشرة أو لأفعال غير مباشرة أي المتولدة إذ كانت متعلقة بفعله <sup>(١)</sup>

## ٥ - القدرة غير موجبة لمقدورها

إن الفعل إما يوجد من جهة القادر على وجه الصحة ولاختيار ، أي أن القدرة يمكن أن تؤثر أو لا تؤثر ، ولا يجب دائما أن تصبح أمها يمكن أن تؤثر أن تكون مؤثرة ، لا محالة لأن القدرة صالحة للصديق

وهذه الأشاعرة إن أن القدرة عند وجودها لا تد من أن تؤثر ، أي أن القادر عند الأشاعرة يجب كونه فاعلا عند كونه قادر . وهكذا ينطل الاحتياط ، لأن القدرة على الفعل تكون معارضة له لا متقدمة عليه

وقد استدع القاصي على أن القدرة غير موجبة لمقدورها بما يلي

١ لو أنها كانت كذلك لكان مقدور لإنسان أو فعله من الله ، ولا يجوز الاعتلال بأن الفعل مقدور بقادر ، لأنه لا يصلح على أصول القاضي ، وحالها في ذلك بعض معتزلة كأبي الحسن النصري

٢ ثم لو كانت كذلك لأدى هذا لقول إلى اتصال الأمر والهي والمخرج

( ) يأتي لتفصيل هذا الحديث في موضوعه يدبره التكليف ، ويمكن تعريف الفعل ابتداء أو مباشر بأنه كل ما يصعبه الفاعل مبتدأ في غير قدره ، وفي هذه الحالة لا يوجد لا عين واحد كأن حركه لإنسان نفسه أو يسكنها ولا اعتدات ولا زوده والكيفية أن لأفعال مستعدة أو غير مباشرة فهي غير لإنسان في هذه ، واسطة فعل منه ، كتحريك لإنسان حجر آخر ، وهو عن نوعين النوع الذي يوجد به غير مستعدة بالعلم والظن وتكون أفعاله مختصة به ، والتي ما يوجد عن الاعتماد - في غير عن القدرة ، وصلة الفاعل هنا يدور في السبب الأول الذي فعله ، كتحريك حجر ويدفعه في حركته ، ويدفعه من الله عن ولا يدفع منونه هي السبب الأول وهو تدفع يد - فصلة الفاعل يدور مباشرة باليد لا

والدفع على أفعال العقلاء لأن الفعل من الله لا منها ، وما أدى إلى اتصال المعدوم ضرورة فهو باطل ، ولا يصبح ذلك على أصول المعتزلة لأنه حينذاك يشت غير مختار ، وهو منزلة أمر المربي من شاطئ أن لا يرب ، وإن جار ذلك على أصول الأشعرية لأن القدرة تجري مجرى العلة من المعنوي ، والله تعالى هو حقيق العلة

٣ - لو قلنا إن القدرة موجبة لمقدورها لما كان إلا أنها توجب إيجاب الفعل للمعلولات ، أو انحاز الأسباب للمسلات ، وكلا وجهين باطل عند القاضي لضرورة وجود الاختيار ، ولاختلاف أفعال الإنسان عن الأفعال الطبيعية ، ولا ينقص ذلك صحة وجود الأفعال المتولدة التي يكون فعل منها كالتسبب للفعل الآخر

ومعنى ذلك أن القدرة تعني حركه لاخبار والإرادة وإدراك هذا الفرق بين الفعل المتولد الذي يحدث تبعاً للقوانين الطبيعية نتيجة لأسباب والمسلات وبين الفعل الإرادي المباشر الذي لا يتحصن مثل هذه القوانين ولا يكون ضرورياً . وقد كتب للفعل الإرادي المباشر هو الفعل الواحد الذي يصدر مباشرة عن الأسباب وإرادته وعقله ، وبالتالي فإنه هو الذي يسبب مسئولية الإنسان . وفيه كراهية في الأفعال المتولدة فإن لاختيار يتصل بها من هذه الجهة . وبالتالي تمتد إليها المسئولية

## ٦ - القدرة صالحة للصديق

إن مذهب القاضي أن القدرة صالحة للصديق ، فالقدرة على الحركة يصبح بها فعل السكون ، والقدرة على الطاعات يصبح بها فعل المعاصي ، بمعنى أن كل فاعل يمكنها إيجاد واحد من صديق دون الآخر ، إلا أنه لا يصح إيجادهما معا على اجمع في وقت واحد

أما من يطلق عليهم القاضي اسم خبرية عموما ، فإنهم يقولون إن القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد مهما <sup>(١)</sup> واستند القاضي على أنه ، بأن الطريق الذي يعلم

به إلهية القدرة هو ضروري سي به عدم معتقدها . والقدرة إلهية نشأت  
بكون الواحد ما قادرا . وكونه قادرا على ثبوت بكونه فعلا ومحدثا ، والمحدث لأفعاله  
يعرف كذلك بوقوع تصرفه بحسب أحواله ودواعيه . وهذا ليس مقصوراً على فعل  
دون فعل ، فما لم يتصور في الواحد من أنه يجوز أن يترك عما وشمالاً وبأنه يفعل  
مختلعة ومتصدة لم تعد فاعلا على الحقيقة . وهذا يقتضي أن تكون القدرة صادقة  
على الصديق

وكان أبو علي قد احتج على ذلك بقوله « لو لم يكن أحده قادرا على الصديق  
م يكن هناك فصل بين القادر لمحي منه وبين فعله وبين القادر لمسوخ من الفعل .  
ولا حار أن يغير حال القادر من حال المصطر » إلا أن القاضي يرفض اعتماد  
هذا لأنه ليس لأنه إن صح على أصول أبي علي فإنه لا يصح على أصول القاضي بدي  
يرى أنه قد يكون في المقصورات ما لا صد له . وإذا يجب أن يكون الفصل بين  
القادر والمصطر قائما على أساس مكان الفعل وليس على أساس إثبات أحد الصديقين  
على الآخر »

أما دليله الآخر فإنه يقوم على نظرية التكيف ، ومنحصره أن القدرة لو لم تتحقق  
بصديق لأدى ذلك إلى تكيف ما لا يتطابق وذلك لأن التكيف مأمور بالإيمان  
مهي عن الكفر ، فهو لم يكن ما في القادر من القدرة يصح بها الكفر والإيمان فكان  
مكلفا ما لا يتطابق أمر وسبب

وهو ذهب مشايخ حنفية لما نرى بديهية في أن القدرة تصبح للصديق . وعرف هذه  
عن شيخ أبي حنيفة وأصحابه . واحتجوا لذلك بمثل ما احتج به المعتزلة . وهو أنه لو  
كانت القدرة مخلوقة في العبد عند الفعل وغير صادقة بالفعل والترك لكان العبد مضطرا  
إلى الفعل غير متمسك من الترك فيكون شرا . وقد دلت أدلائهم على أن  
العبد مختار ، وأن كل مس من أسباب الفعل من الآلات والآدات ، كاللسان ،  
فإنه يصبح للصديق والكذب . ولا وجه لاستثناء القدرة ولا كان ذلك محكما<sup>١٠</sup>

( ١ ) بحث ٢ . باب الثالث ٣٩

فما لأشاعرة ، فقد احتجوا على عدم صلاح القدرة للصديق<sup>١١</sup> . لو كان  
كذلك للزم أن تكون قبل العمل ، وهي عندهم لا تكون إلا مع الفعل . فهو صحيح  
أنها مع الفعل وجاز أن تكون للصديق للزم وجود المتناقضين في وقت واحد وهذا  
باطل . وقد أنكر المعتزلة والمزيدية قول الأشاعرة هذا . بل أن أحد كبار المازيدية  
يرى أنه لا صحة لما رتبته الأشاعرة على القبول والقدرة على الصديق من وجوب  
اجتماع الصديق ، وذكر أن المقصود بذلك مجرد صلاحيتها للصديق ويعقبها على  
البديلة بكل منهما ، وذلك لا يقتضي التعمد على الفعل ولا اجتماع الصديق .  
وإنما تقرر أن المختار يعمل بالاتفاق بلا وجود ، وأن تحلف العمل ممكن<sup>١٢</sup> .

## ٧ القدرة متقدمة على مقهورها

ولا يجب أن تكون مغالبة له على عكس ما ذهب إليه الأشاعرة من أنها  
مغالبة للفعل موحدة به في كل حال . ويعلمهم أنتمو ذلك على أن أحدا لا يجوز أن  
يكون محدثا لأفعاله ، ولذلك كانت قدرته نقا فعنه لأنها مخلوقة من الله . يسا  
أثبتوا في القادر تعالى ما كان فعلا على الحقيقة أن يتقدم قدرته على المقهور<sup>١٣</sup>

إن كان قدرته في تقدمها على مقهورها بخلاف اختلاف أنواع مقهورات  
نفسها

## والمقهورات على ما يعلم بوعدها

١ مستأه كالآلارده ، والقدرة هنا متقدمة على المقهور وقت واحد . في  
الوقت شي فإن الفعل يكون قد وقع ٢ ومتولدة كالمصوب . وهو موعود

ما لا يتراعى عن سببه كالمجاورة مع التأليف . وحده حار امتدأ في التقدم  
بوقت واحد ، وما يتراعى عن سببه فلا تمتع بمتقدمه القدرة بوقت . ولو كان  
يجب أن تتقدم السبب بوقت واحد فقط ، كالإضافة مع برمي وهكذا ، تختلف  
لقدرة من هذا الوجه عن سائر المعاني الأخرى . ولشهود مثلا . تعارض الفعل

و عدم الترتيب ٩

لأن حكمها الابتدائي وهو لا يكون إلا مصادراً ، والمعالم يجب مقدرته للفعل مع تقدمه ، لأنه يؤثر في وجود الفعل على وجه دون وجه ، إذ لا بد من محصل ، وكذلك ، فالأردة لأنها من قبل العبد وانعزم فيها تقدم وقد تقرر ول الفعل ، أما القدرة فإنها لما كانت مؤثرة في حدوث الفعل فإنه لا بد من تقدمها بيمين حصوله بها

وقد كانت هذه القضية موضع نقاش طويل بين المعتزلة أنفسهم ، ويرجع للقاضي فصل تفصيل الحديث فيها على هذا النحو

لقد ذكر علوف ب القدرة على فعل وضده تكون قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن للانسان حاجة إليها <sup>(١)</sup> أي ب الاستدعاء تلازم الدعاء في حال مبادرته للفعل ، لأن القدرة هنا تستطيع ان تفعل ، أما في حال التي يكون الفعل فيها قد حصل فليسب الاستدعاء لازمة

ونش ذلك قال الطام حين أثبت للانسان قدرة على الفعل على أن لا يصحب الفعل ب تكون قبل وقته ، فإذا أرد الانسان فعلاً من الافعال سبقت قدرته عليه وقوعه بالفعل ، فتوجد قدرته في الوقت الذي يسوق وقوع الفعل مباشرة ، ويسمى الوقت الذي تقع فيه القدرة على الفعل الوقت الاول ، سماً يسمى الوقت الذي يقع فيه فعل الوقت الثاني وقد عبر القدماء عن ذلك ب الفعل « بوصف بفعل قبل وجود وقته ، ثم يوصف بفعل بعد وجود وقته »

وأوجب التعددية مقارنة لدرجة الافعال مع قوتهم بتقدمها وباستحالة كونها موجبة ، ويرتب على هذا نقول أن بعضها يخلق بعضاً فاما يحتاج مقارنة لقدمه التي كانت متقدمة على الفعل فمحال ، لأن القدرة لا تبقى كأبي عوض آخر ، ومعنى ذلك أن الفعل يحدث بقدرة أخرى لا بالقدرة الاولى نفسها .

(١) لأشعري ٢ ٢٢٢ «روا أبو حنبل لا سبب في أن يفعل في أول وهو يفعل في أول ، والفعل وقع في الذي ، لأن الوقت لا يور قبل يفعل الزمان الذي وقت فعل »

اما الاشاعرة فقد ذهبوا إلى مقارنة القدرة للفعل ، وأذكروا القول بتقدمها ، وحتج الأشعري بذلك بأن الفعل إما أن يكون حادثاً مع الاستدعاء في حال حدوثها أو بعدها ، فإذا وجد في حال حدوثها فهو الذي يره ، وتكون القدرة على الفعل لا توجد إلا معه ، أما إذا حدث الفعل بعد القدرة فهذا مستحيل ، لأن الاستدعاء كعرض لا يصح أن تبقى وقتين ، وإلا كان الفعل يحصل في حال عدم الاستدعاء وهذا محال <sup>(٢)</sup>

والواقع ان نظرية التكليف لا تصح إلا إذا كانت القدرة متقدمة على الفعل ، لتشت حرية الفعل والترك أو حرية الإرادة والاختيار ، وهي أساس التكليف ولذا حاول المتأخرون من الاشاعرة تأويل قول لأشعري ب لا يتعارض مع هذا المبدأ ، فذكر الشيخ الكوثري في تعليقه على العبدية النظامية للجوي ، أن الناس احتلوا في فهم كلام الأشعري في قدرة بعد ، وقرر أن لأشعري لا يسكر ان للعد قدرة موجودة فيه قبل الفعل هي القوة المشه في أعصائه والتي عبر عنها بسلامة الاسباب والآلات <sup>(٣)</sup>

إلا أن هذا لا يجمع في الحقيقة من أن القدرة المستجبة لشروط التأثير في الفعل والتي ألتها الأشعري لا تحقق إلا بعد تعلق قدرته تعالى بفعل

وحول الرأي أن يفند الفكرة على نحو آخر ، فجعل القدرة معينين أحدهما مجرد لقوة التي هي مبدأ لافعال مختلفة ، وهي ما يسميه التلاسنه بالنفس الحيرانية وانسانية والانسانية ، وثانيهما القوة المستجبة لشروط التأثير والقدرة بالمعنى الاول تكون قبل الفعل وتنعتق بالصددين وهي مدار التكليف ، أما قدرته بالمعنى الثاني فلا تكون إلا مع الفعل ولا يصح أن تنعتق بالصددين <sup>(٤)</sup>

وقدم من تيمية حلاً آخر للمرضع يأتي فيه مع المعتزلة أكثر من الأشاعرة.

(١) اللع لأشعري ٥٤

(٢) البصية ٢٤

(٣) عن جامة العقول في حرية الأصول العبدية النظامية ٣٧

ويعتمد على سبب أن هناك نوعاً من القدرة يعتبر مصححاً للفعل يمكن معه الفعل وتركه، وهذا هو الذي يتعلق به الأمر والشيء، وهو يصبح للمطيع والمعاصي ويكون قتل النفس. ويبقى هذا النوع من القدرة إلى وقت الفعل نفسه أو تجددته، حسب مذهب من يقول ببقاء الاعراض، أو بتحدد أمثاله عند من ينكر ذلك. ولما كان أمر الله مشروطاً بهذا النوع من القدرة الصالحة للصديق، فإن الله لا يكلف من لا يوجد لديه، وأصناف من يمتنع أنه لا بد من وجود معونه أخرى تقارن هذا النوع، هي جعل الفاعل مريداً، لأن الفعل لا يتم إلا بقدرته وإرادة، والاستطاعة المقارنة للفعل تدل على أنها لا رده خارجة بخلاف تلك مشروطة في التكيف<sup>(١)</sup>. ولعل هذا الحل قريب جداً من حل القاضي الذي يرى تقدم القدرة وجوباً نقائياً حتى الفعل وتقدم الإرادة وجوباً مقارنتها كما ذكرنا. ومثل هذا ذهب إليه ابن حزم في الفصل<sup>(٢)</sup>. وقد دخل القاضي في مناقشة صورية لما قدمه الأشعرية من مؤيدات لرأيهم في مقابلة القدرة للفعل وأكثر دونه كانت على ما ورد في الأشعرية في الجمع، وأهم ما تعتمد عليه هذه الردود تنوع نظرية التكيف، ويتلخص في أنه لو كانت القدرة معارضة للفعل بحسب التكليف لا بد من وجوب أن يمكن التكيف أولاً ثم يكلف، والقدرة حرة من التمكن. والقول بمقارنة القدرة للفعل يحتمل أن يكون موحدة به وقد يسمى أخرى بالاحتياط والتكيف لا يكون إلا بهم.

٨ - لقد ذهب مع المعنى ذهب شيوخ المصنفين إلى أن القدرة باقية مع الفعل. وقد القاضي يجوز ما فيها إلى وقت الفعل، إلا أنه لم يوجب ذلك. وبالنسبة إلى من مقتضى قوله أن القدرة يجوز أن تعدل في جانب الفعل، لأنه يتم بالقدرة المتقدمة كما هو الأمر في جانب الفعل المتولد بعد النسب. واحتلف العدد ديون في ذلك فذهب بعضهم. ومنهم أبو القاسم الباجي.

(١) السراج، ٢٧٥.

(٢) الفصل ٣، ٢٩.

إلى أن القدرة لا تبقى حتى وقت الفعل لأنها عرض ولا يصح البقاء عن الاعراض، وذهب البعض الآخر إلى أنها تبقى، لأنهم أنزوها منزلة الآلات كاليدين والرجل، فقالوا كما أن النفس يستحيل دون الآلات التي هي لاعضاء، فكذلك الجار في القدرة.

ما الأشعرية فقد ذهبوا كما يعلم إلى أن القدرة لا تكون لا مع الفعل، ولذلك لم يجوزوا بقاءها في حالة الفعل<sup>(١)</sup>.

٩ - في كيفية تعلق القدرة بمقدورها أهم ما في هذه مسألة هو هل يصبح أن تعلق القدرة بأكثر من فعل واحد، وهذه قضية حادثة عند المشككين لأن تخويل ذلك يعني أن الفعل الواحد يمكن أن يصدر عن فاعل في وقت واحد، وهذا هو موقف القاضي منها.

ذهب أكثر المعتزلة والبصريين منهم خاصة إلى أن المصدور واحد لا يجوز أن يقع من قدرتين وإن صح أن يكون كل منهما صدرًا عنه سواء.

وذهب بعض المعتزليين ومنهم أبو الحسين البصري إلى حوار أن يقع مصدر واحد بقدرتين، وأطلق القول فيه، أي حوار أن يكون كل منهما مساوياً للآخر في إمكان أن يقع لفعل منه.

أما الأشعرية عند أئمتهم وأتباعهم ذلك وقد ذهبوا إلى أن يكون أحدهما حائزاً للفعل والآخر كاسماً له حتى تستقيم نظريتهم على أصولها.

تابع القاضي رأي البصريين ولكنه فصله ووضحه، فقد أشار إلى أن القدرة تتعقّد بالتمثيل والتعدد والمختلف، فأما التمثيل فإنه لا يصح أن يوجد قدرة الواحدة في الوقت الواحد من شخصين أو أكثر في نفس الواحد أكثر من مقدور واحد، أما اشتراط تعدد الواحدة فلا يجوز على جميع الوجوه أن يوجد مقدوران مثلاً بقدرتين، وأما اشتراط الوقت فهو حادثة لأنه متى تغير جار

(١) المصدر ٢، ٢١٢.



وجود متساوٍ من مثلي في وقتين مختلفين بحدثة واحدة ، نحو وجود سكوير في وقتين بحدثة واحدة في محل واحد أما شراحت حسن فأنه يجوز وجود حسن بقدرة واحدة في محل واحد ، نحو اعتماد بوحدة أحد في محل أندرة فيولد سكوير في الثاني

واشتراح أن يكون المحل وحدا ، فأنه متى تعبر للمحل لم يشت الانحصار في المقدور الواحد قد تكامبت هذه شروط لم يصح تحقق القدرة بأكثر من مقدور واحد ، ولا حار أن يتعلق المقدور بواحد بما لا يتناهي من القادرين أو القدر ، أو أن يصدر عن القدرة ما لا يسهي من المتماثلات وهذا لا يجوز

أما بالنسبة لتعلق القدرة باختصاصات فيه يصح أن شغل ٣ بصددين بمعنى أن كل واحد منهما يمكن للقادر أن يوحده على وجه اندك لا على وجه الجمع

أما تعلق القدرة بالمختلف غير المتصدد ، فأنه يصح أن تتعلق منه في الوقت الواحد بما لا يتناهي ، إذ لا شيء من المقدورات التي يولد عنها الإنسان القدر بقدرة لا يصبح بريد إحدائها وإن لم يصح تعلق إرادة الأحداث على سبيل التفصيل بأكثر من واحد منها

والسيحة التي يريد أن يخلص القاضي إليها من هذا التفصيل هي التأكيد على أن شغل لا يكون إلا من فاعل واحد نسب إليه فعله على الحقيقة ويكون مسئولاً عنه مسئولية كاملة

♦ ♦ ♦

**خلق الأفعال :** من مجموع هذه الأحكام نستطيع أن نستنتج أن الفعل القادر بحسب بينه وبين الفعل إذا لم يوجد إلهاء ولا اضطراب فإنه يقدر على أحدث الفعل حسب دواعيه وقصوده ، كما يتمتع عن إيجده بسبب كراسته وصورته ويقصد بدواعي بني تدفع الإنسان إلى الفعل ، ما تعلمه أو يعتقد ونظمه من نفع له في الفعل أو دفع ضرر (١)

(١) سعيد ١ ٢٢ د

وأفعال العباد مخلوقة منهم بمعنى أنهم محدثون لها ويشمل هذا تحديد أنواع لأفعال ، سوء أكاتب أفعال قدوب أم أفعال جوج ، وسوء منها ما كان مباشراً أم متولداً .

وحلاف القاضي هذا مع ثلاث فئات

١ - جهته ندين ذهبوا إلى أن الأفعال مخلوقة لله بمعنى هذا ، وأنه لا تعلق له بأصلا لا اكساباً ولا إحداثاً ، وإنما نحن كاصحابها

٢ - أهل الطوائف القائلين بأن الفعل يقع بقطع المحل أو بقوة عادية ، وقد روى هذه عن أوائل المتبعة وعن الخاطم من متكلمي

٣ - أهل الكسب يدين قالوا تتعلق لأفعال بالإنسان من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة لها من جهة الله ، على خلاف بينهم في طبعه كسب وفي شموله للمتولدات أو تنصاره على لأفعال المباشرة وتنسب هذه الطريقة بصرار بن عمرو والأشعري ، وقد اشتهر بـ الأخير .

ولن نطيل في الحديث عن مذهب الأخير المختص - مذهب جهم - لأنه صريح في إنكار نسبة الفعل إليها بأي وجه من وجوده لتأثير أو الإحداث ، وهو لم يجر تعلق الفعل بالواحد ما على وجه الخصفة بل جمعاً فاعين على وجه المحار ، وأخرى . يصدر عما من أفعال مجرى إصاهاه الآخر إلى الدار ، ووبه لا فرق بين هذين النوعين في الأفعال ، إلا أن الله جعل بعض الأفعال التي حتمها فيها علامة للثواب وبعضها لآخر علامة للعقاب

وعلى برعم مما يؤدي إليه مذهب جهم من تحطيم لنظرية التكليف ومسئولية الإنسان ، فإن القاضي يراه أكثر معقولة من مذهب الكسب ، لأن جهم لم يحاول أن يلتمس طريقاً متيناً لتفسير تعلق الفعل بها فمذهب الأخير يؤدي إلى أن الإنسان لا فعل له ولا قدرة ، ويترتب على ذلك فساد التكليف ، لأن أساس الأمر والهيبة قدرة الإنسان على فعله ، واستحقاق المدح أو الذم والثواب أو العقاب لا

يتصور إلا ما عني تقدير مسئولية لاسباب عن فعله ، ومثل قول جهم يحطّم كل قواعد التكليف التي تقوم عليها علاقة الله بالاسباب .<sup>(١)</sup>

وقد تمق مفكرو الاسلام من جميع الاكاهات ولا بدرة قبيلة على أن مذهب جهم لا يمتق مع روح الاسلام ولا مع صهره ، لذلك أفر دوا في كتبهم نواباً خاصة لمتبني آراء جهم وأتباعه .<sup>(٢)</sup>

وحانه مذهب الطوائع الذي يتزعمه من المعتزلة أبو عثمان الخاضع ومن الموقف الذي جاء به مذهب الخبير ، لأنه في حقيقته خبره من نوع آخر ، وهو يؤدي إلى تعطيل إرادة الاسباب وحرسه ، وقد أجمع أصحاب العقائد الاسلامية على إكبار هذا القول .

وجه المصحي اهتماماً عاماً لدراسة نظريته الكسب وما قشتها والرد على أصحابها ، ومذهب كسب في أنه يغير لبطر جهم ، يد أن المحيرة على حد تعبيرة . لما رأت قوت جهم من جميع اخوات وهي يتزب عنه من مرمات مذهب ما شرب من أصوها عندوا عنه وأحروا فيه تعديلاً طدوا أنه يجر جهم بما وقعوا فيه ، هذا التعديل يعم على أن الافعال تتعلق بالله من جهة وتعلق بنا من جهة أخرى أما خلقها فهو من الله وأما كسبها فهو من العباد .

قوت من فـ كسب صرار من عمرو . إلا أن لاشعري الذي فتسه من صر . علب عنه فأصبح سبب إليه . وتبعته مدرسة لاشعرة ، على خلاف في التمهيلات . وكذلك فعل دتربدية

ويمكن تحييص مذهب لاشعري . أن جميع أفعال بعدد محاقته من لله مكتسبة منهم . فكسب هو الفعل لغتم محض قدرة العبد ، والله هو الخالق على حقيقة لا بشركة في الحق غيره . ونتيجة هذا الرأي تعتبر القدرة مجرد صفة

معلقة بالفعل كما يصبح الكسب نفسه وهو متعلق قدرة لاسباب من خلق الله

وبعد أن من لاشعري طرر . من فعل الاصطراري وفعل الاردي لاختياري . عدد يوحد بينهم عمماً من حيث أن فعلهما على حقيقة جو الله ، وهذا هو مقتضى قوله في الجمع ( ما تحتاج اليه حركة الاكساب هو نفس ما تحتاج اليه حركة الاصطرار ، إلا أن هذا قدره غير مؤثرة من العبد متعلق بفعل )<sup>(٣)</sup>

وهذا المذهب يعتنق على مطلق أسدي وهو صفة لله على حسو السموات والأعنان ، وعدم قدرة العبد إلا على الاحواب والاعتدات . ومن هذا لم يجر نسبة لفعل إلى العبد على الحقيقة . وقد عتند كذلك على دس غني بالخص في أن لاسباب لو كان موجداً لأفعاله لزم أن يعلمها بتفصيلها ، لأن الواحد الشيء عدة والاختيار لا يكون لا كذلك . كما أورد عنه أنه سمعية بشمن عددأ من الآيات ولأحاديث منها ( والله خلقكم وما عدتوب والله خالق كل شيء )

ثار مذهب لاشعري حلالات كثيرة حتى بين لأشاعة أنفسهم على ما سيري . كما أن تساؤلات عديدة تعرض بلدهن في موقفه أنه هـ . كسب كما عرصها لاشعري ددست . من هذه التساؤلات

١ هل يمي مذهب لاشعري خبره عن فـ لاسباب إلى أنه أن في الحس لاشعري على هـ بته عبر متمعة ، وما أوردته من أدلة يشب أن الله هو مؤخر لأفعال لاسباب لاختياري لا نصف أو م بعد منطقتي كد سيري وراؤه في أن الله يخلق في العبد ما عزمه على لفعل فـ موجه له لا حصف كثير عن آراء جهم في أن بعد محل قدرة لله ليس إلا ، لأن فـ قدره التي شته لاشعري على هذا النحو لا ثرها ، وكل ما فعله أنه أخرى تعديلاً لفظياً على مذهب جهم وهذا

(١) الجمع لـ شـ ي ٢٩ ٤

(١) دس ٨ ٢٢٩

(٢) دس والحل ١١٣ ، لاشعري ١ ٢٨٩ ، التفسير ٦٣ ، المرد ٢٨ .

ما دونه إليه الكثير من غير المعتزلة . بل ومن الاشاعرة والمزيدية وغيرهم . فقد ذكر ابن طحان وهو ما تريدي <sup>١</sup> أن الهندسية تسميها كسباً لا دفع آخر ، لأن لذي يدفعه إما هو إثبات أثر للعد لا نسبة بلا أثر ، ولا يدفع تسميتها اختياراً أو كسباً <sup>٢</sup> . فأثر القدرة ، لاسية لا يكاد يلحق حسب مذهب الاشعري ولذا كان يصوب لمثل الكسب الاشعري في الجمع ، فيقول أحق من كسب لأشعري ، يفصلون أحق مما ينسب إلى لسان في أفعاله وتسميته كسباً

وقد صرح بن تيمية بأن مذهب الاشعري حرية مقبلة ، وقد في المنهاج <sup>٣</sup> . وأما حجة صحتها فعدم أنه ليس للعد قدرة التثنية والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول ليس للعد قدرة مؤثرة ، ويثبت شيئاً يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه . وكذلك الكسب الذي منه <sup>٤</sup> وهذا ما جعل الاشاعرة يعرفون بأن مذهب لأشعري كذا أورده مذهب حنري محض . وقد صرح بذلك إمام الحرمين والبرقي ووافقههم الشافعي والشافعي من المتريية ، بل لقد ذكر البيهقي أن القوم بإحسان القدرة هو مذهب المعتزلة وذلك أصح على الأشعري وصحاحه <sup>٥</sup> اسم أهل خير الموضع <sup>٦</sup>

ووقع أن معنى القدرة هو لا محذور . أو ما يخرج به شيء من عدم إلى وجود ، والاعتبار أو بوصف ليدل من أثر القدرة . وإنما هو دفع للنسبة لا يوجه إليه لمؤثر قصداً أو كسباً إذ فسرنا بكسب بمعنى نقص ، وإنما يتوجه القصد إلى فعل مع عتبه وجه ، كالحسن و عجب ، لأن لفعل المطابق يستحيل وجوده ، <sup>٧</sup> . وصف بالحسن والقبح من صروف فعل ووارده لا يتحقق جعل مدونه ولا ينفرد أحدهما عن الآخر

٢ . هل كان من الضروري أن يحد الاشعري إلى هذه الطريقة حتى يتخذ القوم شمول قدرة لله لجميع أفعال المحدثات ، إنما نعم أن المحدثات

أو الأفعال على درجتين هما : الفعل نفسه ، ثم لا قدر عليه ، ولا شك أن الاقدار على الفعل أعلى منزلة من مجرد الفعل ، وقد ناه لأشعري عن الله . ثم أن الاقدار على الفعل لو حورنا وجوده عند الاشعري نوع من القدرات كالثبوتية نفسها ، فلم يصح عنه الله ؟ ألا يقع بهد القول فيما حاول أن يدفع عنه وهو انتقاص القدرة الإلهية .

٣ . ألا يقع الاشعري في ما هو عظيم مما حاول أن ينزه الله عنه ، فيحصر قدرة الله بإرادة الإنسان ، فقد قرر أن الإنسان إذا نحه إلى الفعل وحي نفسه له ولم يشعل بضده بعقت قدرة الله له حلقاً ، إذ يحل للعد في الوقت نفسه قدرة يكسب بها الفعل . ليس في ذلك الزاماً واحصاء للقدرة الإلهية ، أن مثل هذه التناقضات هي التي جعلت أتباع لأشعري وغيرهم يحاولون تطوير المذهب بتوضيح دقيق لا يسب للكسب من كثر

وقد وجدنا بعض هذا لأثر في نفس الفعل . كما فعل الأشعري بندي أشد وأن أفعال العباد تحصل بمجموع قدره الله والعد . على أن يكون تأثيره في أصل الفعل ، ومنهم من وجد أثر لكسب في صفه الفعل <sup>٨</sup> . فعل لاقلاقي بندي ذهب إلى أن قدرة الله تؤثر في أفعال العباد بأن يحسنها . وقدرة بعد تؤثر فيها في وصفها ، أي بأن تجعلها صالحة أو معصية . <sup>٩</sup> المتريية فقد تسموا أثر الإنسان في إرادته للفعل ، وذهبوا إلى أن الكسب يكون قدره ودعها لله في العد فهو يستطيع أن يفعل بهذه القدرة ولا يعجز ، لأنه يملك لا إرادة الحرة ، فإن شاء فعل ما قدره إرادته رده ، يفعل الذي هو مخلوق لله . وإن شاء ترك <sup>١٠</sup>

وقد خالفت مواقف المفكرين بالنسبة للماتريية على ثلاثة مذاهب مذهب يرى أنهم كالأشعرية أو الباقلاقي خاصة ، ومذهب يقول أنهم بوسطوا تماماً بين لاشاعرة والمعتزلة ، ومذهب بعض يرى أنهم قرب إلى المعتزلة ، وهذا الرأي الأخير هو الأقرب إلى الحقيقة والواقع .

(١) نظر تفصيل هذا الموضوع ، فيمير ليري ٤ ، ٨٩ ، والأربعين للبرقي ٢٢٧ ، وخواص ٨٧ وشرح الكلام ٢٩ والعقائد السنية ٢

(١) العلم الشيع ٢٢٢

(٢) مهج السنة ١١١

(٣) العلم الشيع ٢

إن الخلاف الرئيسي بين الأشاعرة عموماً والماتريدية كان حول إرادة العباد ، فهي عند الأشاعرة مخلوقة فيهم كالتقدير والافعال تماماً ، أما عند الماتريدية فإنها معيين . أحدهما الإرادة الكلية ، وهي كالقدرة عند المعتزلة وهي مخلوقة لله ، وثانيهما الإرادة الجزئية وهي عبر محبوبة ، وأمرها بين أيديهم ، وهي ما يملكونه من أفعالهم المسبوبة بيهم ، كما أنها مدار تكليفهم ومستوياتهم<sup>(١)</sup> . فالإرادة الكلية اسم لصيغة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل أو الترك والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل ، والإرادة الجزئية تفسر تعلق تلك الصفة بحادث معين . وهذا فإن لإرادة الجزئية تتعلق بشخص معين يصرف الإرادة الكلية ويستعملها في حاد معين ، وهكذا فقد تخصص الماتريدية من خبر تملك الإنسان الإرادة الجزئية كاملة له<sup>(٢)</sup> . وقريب من هذا الرأي قول الحويي نأثرت له قدرة مؤثرة تقدر على سوت والصفات وليس على الصفات فقط . كما ذهب إليه بعض الأشاعرة لا أن مذهب الحويي عكس أن يؤدي إلى الخبره من حيث أرد الابتعاد عنها ، وذلك لأنه أوجب الفعل إذا حصلت لقدرة لمحدثة لتي ودعها لله في الإنسان<sup>(٣)</sup>

وقد بقي الخلاف على تفسير كسب لأشعري حتى مطلع النهضة العربية الحديثة . وذهب مفكرو سنيين المحدثين نحاه مذهبهم من مال إلى تفسيره تفسير حوريا ويتزعم هذا فريق لشح مصطفى صبري<sup>(٤)</sup> الذي أبكر إنكاراً حاداً أقول الحويي والماتريدية واشح محمد بحيث في محولتهم بتوضيح أثر

(١) يلاحظه إلى المراجع السابق ، نظر مدح لاسلامية لحمد أبي زهرة ، وموقف البشر مصطفى صبري ٥٧ ، وانروحه البنية لابن عدي ١٧ و

(٢) لاسلامية للحويي ٢٨ و يذهب ، ويذهب على خلق ٣٤٨ ، لا أن مذهب الحويي عكس أن يؤدي إلى الخبره من حيث أراد الابتعاد عنها ، ذلك لأنه أوجب حصول الفعل إذا حصلت القدرة لمحدثة للفعل مع الدعاء في النفس ، وهذا نوع من القوى يحصل بسبب عن الأسباب ، وفي ذلك عدم الإرادة والحيث . وإلى مثل هذا القول ذهب أبو الحسن البصري من بعده تفسير الر. ي. ٤ ٨٩

(٣) نه كتاب خراس في هذه الموضوع عونه « موقف البشر من أحكام النفس والقدرة »

الإنسان على فعله حتى يرتدو مسئولية عن ذلك ، وأكد أن اختيار العباد سي ترتب المسئولية عليه ليس له لا معنى واحدا هو أنهم يفعلون بإرادتهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يجيدون عنه ، فهم مختارون ومحبورون في آن واحد . وعدم عن قول الأشاعرة : لا جبر ولا تفويض وقد « دل جبر وتفويض معه ولا شك أن لا نستطيع أن نرى كسب ما يعرضه لاستاد صبري ملامح الاختيار المعنى الذي يعرفه الناس ويريدون المسئولية عنه . لأنه اختار في جهة وحده أما الفريق الثاني من المحدثين فقد مال إلى رأي المعتزلة وحاول تفسير كسب لأشعري بما لا يختلف مع حرية الاختيار والإرادة الاسبابية ، ويقف على رأس هذا الفريق محمد عوده الذي يبدو أنه مر عرجة كان فيها تمسكاً للمعتزلة ، وذلك في رسالة انواريات ، ثم عاد إلى شيء من التوفيق في رسالة التوحيد ، التي تعبر عن آرائه بصفتها الأخيرة

وقد رأينا أن نعطي هذه بصورة المختصرة للمراحل التي مرت بها نظرية كسب الأشعرية والتعديرات التي أحدثت عنها ، حتى نخرج بعد ذلك ليبدأ رأيي لقاضي والانتقادات التي وجهها إلى النظرية عموماً

### القاضي ونظرية الكسب :

وقف القاضي من مذهب الكسب موقفاً عسفاً زهيمه ، لا معتزليه . إذ لم يفسر لقاضي كيف يمكن أن يسب فعل واحد أو فاعلين ، أو يسب حدوث فعل للفاعل وصفته لفاعل آخر . حتى أن مذهبهم في رأيهم مع كل ما يؤدي إليه أكثر معقولة من كسب الأشعري ، لأنه كان وأصبحا في نسبة الفعل إلى فاعل واحد هو الله

بدأ القاضي في توضيح معنى كسب للعوي رلاصطلاحي ، فقال أن الاكتساب في اللغة هو الفعل الذي يستحب له النفع أو يدفع الضرر ، ومن هنا سمي فعرف صاحب الحرفة مكاسباً ، والمتحرف بها كاسباً ، وسموا بخوارج من نظير كاسب . ومن هنا أيضاً سمي الله ما احتل العباد به ثوب خبة أو عقاب البار

كساً<sup>(١)</sup> ، إلا أن الأشاعرة لا يفتصلون المعنى اللغوي من الكسب ، فقد أصبح لهذا اللفظ معنى خاصاً يدل على اتحاده معين

ثم ناقش القاضي ما قصده الأشاعرة من لكسب اصطلاحاً ، ولاحظ في البدء أن فعل بكس لا يخرج عن الأشكال الدنية فهو إما يقع بقدرة إنسانية محدثة ، أو أنه يقع والقدرة الإنسانية قادرة عليه ، وإليه يقع اختيار الفاعل ، وأخيراً فقد يكون المراد به ما يقع به التفريق بين حركة الاضطراب وحركة الاختيار

ومن أية أن هذه المعنى كلها توجب أن يكون فعل الكس نفسه من مقدرات الإنسان ، ولا فكيف نفسه كاس . وقد فصل القاضي هذا معنى بقوله فأما أن الكس هو ما يقع بقدرة محدثة فليس إلا أحد أمرين : إما كان معناه أنه ما حدث . فهذا هو مذهب القاضي ، وإلا فكيف ثبت هذه القدرة ، لا تثبت البناء على كون الواحد ما قادراً وفاعلاً ، وهذا يقتضي كون القدرة مؤثرة . ومذهب الكسب لا يعني معنى القادر والفاعل على المرء كما ينبغي تأثير القدرة . وأما أن كان الكسب هو ما وقع وكان من مقدرات القدرة ، فإنه يقتضي أن تثبت للقادر أيضاً ، لأن أثر القدرة إما أن يكون إيجاداً أو كسباً ، ولا تقسم للكسب لأنه تمسير به نفسه

وأما أن الكسب يقع باختيار الفاعل فإنه يرم فيه ما يرم في السابق مع ضافة ، لأن القول بالكسب يعني وجود الفاعل في الشاهد فكيف يحدد الكسب به ما أن كان معناه التفرقة بين الحركتين الاضطرابية والاختيارية فإن هذا يصحح على مذهب من ثبت للفاعل قدرة ، إذ يجوز له أن يصيب أحدهما إلى إنسان عن طريق حدوث . بينما لا يصح ذلك على مذهب الكسب الذي ينادي بقدرة الأشاعرة ، لأن كلاهما من الله وليس أحدهما أولى من الآخر بأن يكون كسباً<sup>(٢)</sup> .

شبه أهل الكسب ورد القاضي عليها : لا يجد القاضي أن شبه من الكسب تنقسم في نوعين .

(١) ينظر مسائل العرب ، وجميع ٨ ، ٧٧ ، ١٠٠ ، مساج التحقيق ١٥٠ ، وبان للملاحمة أن الكسب هو حركة أو تكوين قدر حدوثها قدرة في نفسها . انظر الفائق ٥٥ ب

(٢) انظر شرح لأصول ، وأصحيح ٢ ، ٥٦

١ - شبه أنشأ فيها نظريتهم

٢ - وشبه حاوروا فيها أن يمسدوا مذهب المعتزلة

فإن الشبه التي حاولوا فيها إثبات نظريتهم فأهمها ما يلي :

أ - قول الأشاعرة لو اثبتنا لإنسان فعلاً بالإنسان . لأن كلا النوعين من الحركات حادث ولحق أن تصوب مع القاضي في أن لا يشترك في حدوث لا يقتضي الاشتراك في المحدث أو الفاعل . كما أن اشتراك امرين في الحكم لا يعني الاشتراك في المعللة نفسها .

ب - وقالوا لو تعلققت هذه الافعال بالإنسان من حيث حدوث توجب أن تتعنى به سائر صفاتها بما فيها كونها شيئاً وعرضاً وجسماً وهيئاً ، وقد فرق القاضي من حيزه على هؤلاء بين حدوث أو الوجوديين انشائية والعرضية وذلك لأنه من مشيئة الشيء ثبت في حال انعدام ، وهكذا فالصانع حين يحدث الفعل دون عمله يقتصر على نفسه من حالة لعدم وجود الوجود ، هذا بالإضافة إلى أن هذا القول يلزم أصحاب الكسب أيضاً مما ذهب قد اثبتنا أن صفة الفعل تثبت بواسطة الكسب فما يمنع من أن نسب للكسب إيجاد سائر الصفات الأخرى

ج - ومن حجج الأشاعري أن الواحد منا لو قدر على إيجاد بعض قدر على إعادته عن طريق قدس الشاهد على العائث . إلا أن القاضي يرد هذه الشبهة بأن ينبغي أن قدرة الله على الإعادة قد وجبت له من قدرته على الإيجاد ، فالله تعالى يختص عن الإنسان في أنه قادر لذاته ، بينما الإنسان قادر بقدرة محدثة ، وإذا فلا يجب إعادته الله على شيء سداً أو إيجاداً أن يقدر عليه العبد أيضاً .

د - وقاب الأشاعرة أن الله قادر لذاته ومن كان كذلك فهو قادر على سائر أحاسن مقدرات بما فيها أفعال عبده ، وسب على كونه عبد لذاته . وأحق أن هذه الشبهة يمكن أن تتعنى بها الحرية خالصة لا أصحاب نظرية الكسب ، وإذا ذكرها القاضي فلا أن نظرية الكسب في رأيه تؤدي إلى القول بغيره

ونرد عليهم غير بين لمعلومات والمقدورات ، على أساس أن الأولى لا تختلف باختلاف العالمين ، بينما تتعلق بالمقدورات بالمقدورين . ثم يلزم أصحاب نظرية الكسب بهذا القول ، فما دام الله قادراً لذاته ، فهو قادر على كسب العباد ايضاً ، لأن الكسب لا يخرج عن أنه نوع من المقدورات

هـ وأخيراً يقول الأشعري ما دام الله قادراً على أن يعطينا القوة على فعل هذه الأفعال فيجب أن يكون تعالى عليها قدر وهذه الشبهة ايضا تنسجم مع نظرية اخير الخالصة أكثر من نظرية الكسب وقد رد القاصي عليها بأن اقدر الله للناس على هذه الأفعال يعني أنه حتى القدرة فيهم على إحداثها ، لا ما يظنه الأشاعرة من أنه قادر على تصرفاته بعينها .

أما شبه الأشاعرة لإفساد مذهب المعتزلة فيمكن تلخيصها مع ردود القاصي عليها بما يلي :

أ يقول الأشعري لو كنا محدثين لأفعالنا لوجب أن نعلم تفاصيل ما يحدثه كالتقديم تعالى ، فما كان محدثاً لأفعاله كان علماً بتفاصيلها ونعتبر هذه لشبهة من أهم ما يعتمد عليه الأشاعرة ، فقد نقدها عن الأشعري الباقلاني وغيره<sup>(١)</sup> . ولم يجد القاصي في هذه الشبهة كبير خطر ، فإله تعالى يستحق صمته بكيفية تختلف عن كيفية استحقاقها ، فهو عالم قادر لذاته ، ونحن غافلون بالعلم وقدره ، والقدره . ومن هذا ما يجب أن يشك لنا ما يشتبه . ثم إنه لو صح ذلك في حدوث الفعل بصح في كسبه ، ولكان من الضروري أن نعم المرء تفاصيل الكسب ايضاً .

ب وقال لأشاعرة لو أب أحدثنا كان محدث لتصرفاته لوجب أن يستطيع إحداث أفعال متطابقة تمام ، ومعلوم خلافه ، لأن من كتب حرفاً لا يمكنه أن يكتب مثله مرة أخرى . ورد القاصي لا يحسن عن الرد على الشبهة الأولى في عدم صحة قياس الشاهد على بعائب هاء ، وبذلك يبرم في الكسب ، هذا ، ولا يمنع أن يقدر الإنسان على التماثلات داختلف الوقت

(١) مجيد ٣ ٩١ ، المص للأشعري ، التمهيد للباقلاني

ج . ومن أهم ما احتج به الأشعري ، أننا لو كنا محدثين لتصرفاتنا لوجب أن نسمى حقائق لها ، ومثل هذا القول - يهدم قاعدة لألوهية الأساسية ، وهي أنه لا خالق إلا الله . وقد رد القاصي على شبهة الأشعري هذه من ثلاثة وجوه

١ إن لخلق بالمعنى اللغوي هو لتقدر ، وليس ما يجمع من إجراءاته على الله والإنسان

٢ - إننا إذا لم نستعمل لفظ الخلق بالاصطلاح على الإنسان ، فلأن الخلق يطلق عادة على من يكون فعله مطابقاً للمصحة وليس ذلك حال أفعال دائماً

٣ - أما - الله مع احراء لفظ الخلق بمعنى الاتحاد الا عليه فلا يصح عند القاصي ، وإذا احتج الأشعري بقوله تعالى : « هل من خلق غير الله » وقوله : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلق الله » . رد القاصي بأن الأشعري أنقص من لاية لأولى كلمة « يبرقكم » والرق من الله وحده . بينما لا ندرك طاهر الآية لثانية على الثانية على أكثر من عدم التساوي بين الله وعباده في خلق . والمقصود بها أن الله يقدر على جناس من الأفعال لا يقدر عليها لعباد ، كخلق الأجسام ولاعراض ، بينما لا يقدر الإنسان لا على فعله .

د - وقال الأشعري لو أن الإنسان كان محدثاً لأفعاله لكان مثلاً ومشاركاً لله ، ولا يرى القاصي أن التماثل يتحقق بمجرد وصف الفعلية ولاحداث في كليهما ، أن التماثل والاختلاف انما يكون بصفت بدوات . ثم إن الإنسان لا يقدر إلا على أفعاله ، بينما قدرة لله تعم أجسام المقدورات جميعاً .

الرد على أدلة الأشعري السمعية حول نظرية الكسب : ستنسب الأشعري على نظريته بآيات قرآنية كثيرة ، سنكتفي بإيراد بعضها مع ردود القاصي عليها ، كنموذج للمناقشة التي دارت بين المعتزلة والأشاعرة وأسلوب كل من الفريقين في فهم القرآن الكريم . ويهمل قبل عرض هذه المناقشات د شير أي ثلاث ملاحظات

١ إن لقاضي لا يقر لأشاعرة على أصل الاستدلال ، نسمع على هذه المسألة ، لأن صحة لسمع تنبى على كبر الله حكيماً عادلاً ، كما أن ثباته

تعالى يعتمد على إثبات انشاهد محدثا حتى يصح فيه من الله تعالى عليه ، ومن أنكر  
إحداث العباد لأفعالهم فقد منع في رأيه لاستدلال على الله

٢ - إن القاضي يسير في ردوده إلى حد التناقض مع أدلة الأشعري التي  
أوردها في الجمع ، مما يدل على أن مناقشة القاضي تنوجه إلى لأشعري بالذات (١)

٣ - يحكي القاضي أحياء في الاستنتاج والالزام ، ويعمل عن الحقيقة التي  
يؤمن بها المسلمون جميعا بما فيهم الأشاعرة وهي أن الله حكيم وعادل وأنه لا يرتب  
مسئولية على العباد إلا ما يمكنهم من تعاقب أفعالهم بهم على وجه يصح منه ترتيب  
مسئوليتهم عنها

وبيث أهم الآيات التي يدور حوله النقاش

— «أتعملون ما تنحتوب والله خالفكم وما تعلمون» فصل الأشعري بين «وما  
تعلمون» وبين «وما تنحتوب» فجعل الحملة الأولى دلالة على أن عمل العباد محذور من  
الله ، بينما جعل البحث من فعل العباد وجمع لقاضي بينهما ، وقال إن الله أضاف  
سحت والعمل إلى العباد ، وعنى ما نعمل ما ما يعملون فيه من النحت ، ومثل ذلك  
كثير في القرآن كقوله تعالى «يعملون ما يشاءون من محاريب» أراد بعمل  
المحاريب ، لا حتى لأجسام الذي لا يصح إلا من الله .

«الله حائق كل شيء» استدلال الأشعري بها على أن الخلق كله بما فيه  
فعل العباد من الله ، لا أن القاضي يرى أن الظاهر من الآية منوروك اتفاق  
الأقوال ، لأن الله شيء وم يخلق نفسه ، وهكذا وجب تأويل الآية على أن يكون  
المراد بها معظم الأشياء لا كلها . ويوجد مثل هذا في القرآن ، كقوله تعالى «وأوتيت  
من كل شيء» «إد لم يرد الله كل شيء» على الإطلاق .

«إن ربكم ندي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام» استدلال  
لأشعري بها على أن أفعال العباد مخلوقة لله شملها كلمة «وما بينهما» إلا أن القاضي

(١) انظر المص ٢٧ ٥١

لم يجد في الآية ما يستدل به ، لأنه لو صح لوجب أن تكون أفعال الله كلها مخوقة في  
سنة أيام ، وهذا لا يجوز . ثم أن الآية جاءت في معرض التمدح ، ولا تمدح في  
خلق أفعال العباد ومنها القبيح

وأخيرا فإن من عرضا لآراء القاضي في القدره ، وردوده على نظرية الكسب ،  
نلاحظ أنه يقول بما آمن به لمعتزلة جميعا ، من أن العباد يقدرون على أفعالهم ،  
بمعنى أنهم محدثوها فتستغل قدرتهم من العدم إلى الوجود ، وأن كل أفعالهم  
تسبب انبهم ، إلا ما يتعلق بشهوة والفرقة والعبود الصرورية وبعض الدواعي  
والخواطر ، فإنها تكون فيهم من الله

وأهم أدلته على ذلك ما يلي .

١ - إن أي متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يحكم بأن الفعل يقع بحسب أحواله  
وقصوده ودواعيه ويستقصي لحسبها أيضا ، فلا بد أن يكون هناك وجه من لتعلق  
بين هذه الأفعال وبين دواعي الإنسان وقصوده ، وليس ذلك لا صفة الأحداث  
والإيجاد .

٢ - إن التكليف وحس لأمر والهي ونهم وندح وغيرهما من الأحكام  
المتعلقة بالأفعال لا تصح عقلا إلا إذا سبب أحداث الأفعال إلى الإيسار .  
ولو لم تثبت نسبة الفعل إليها لما حس وجود الأمر والهي ونهم وندح والثواب  
والعقاب ، والقول بأن الله يحدث ذلك حيث يؤدي إلى عباد كل هذه الأحكام ،  
بل لعله أن يؤدي إلى أنه يجب على الله أن يجاري نفسه على ما يفعله العباد من  
معاصي إذا كان هو الذي يفعلها فيهم

٣ - إن أفعال العباد فيها ظلم وجور . ولو أن الله كان حالما لما لصح عليه  
وصف الخائر والنظام تعالى الله عن ذلك . ولا محال فليس هذا على أن الله  
يخلق الحركة ولا يسمى متحركا ، لأن الذي يفعل الحركة يسمى محرك لا  
متحرك

٤ - أما إصادة الطاعات إلى الله ومعاصي إلى الشيطان ، فليس ذلك على

سبيل الخلق والاحداث ، وانما لأن الطاعات تتم بأمر الله وتسهيله وأعطائه ، والمعاصي على العبد من ذلك تحصل بعد أن رجى الله وهى عنها ، والمعروف لعه حسن إصافة آداب المرء إلى أبيه وعلمه إلى من علمه وهكذا ... وأما نسبة الخوف والقوة إلى الله فإنه هو الذي يعطينا القدرة على فعل الطاعة ونجس المعصية (١)

وقا حتم تفصي بحثه عن القدرة وحق الأفعال بإيراد عدد من الآيات التي يمكن أن تعد دليلا مكتملا لا أساسيا على رأيه ، منها ما يشير إلى أن أفعال العباد منهم ، ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد .

من آيات النوع الأول :

١ - كن ما ورد في تكليف والأمر والهي والفرج والتمسح والدم والثوب ولعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم  
من هذه الآيات «وما مع ساس أن يؤموا إذ جاءهم الهدى» وقوله «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم» «جرء بما كانوا يعصون» «جرء عما كانوا يكفون» «وما بكم لا تؤمنون ..» الخ

٢ الآيات التي تسبب الأفعال إلى العباد وهي كثيرة منها الآيات السابقة ومنها قوله تعالى «وأنزلت ندين شرا والصلالة هدى» «قد أفلح المؤمنون الذين هم عن اللغو معرضون» «ودينهم للزكاة فاعصوا» «والذين هم لأماناتهم حافظون» «وسارعوا إلى معصرة من ربكم ورحمة» «والكافرين العيظ والعافين عن الناس» «وإذا أحسن ميثاقكم ووعدهم فوفوا لهم الطور حدود ما آتاكم» .

٣ آيات التي تشير إلى إرسال الأنبياء قدوة وأئمة وذلك لأن محروجه لهم أئمة وقدوة يدل على أن تعامل مختار ، لأن الله إذا اضطرر الأنبياء إلى طاعه لم يكن لهمهم أثر على أنه قدوة ، من هذا النوع قوله تعالى «وإذا أتى إبراهيم ربه بكلمات» .

(١) انظر المشابه ، النبوة ، الطهارة ، المعصية ، شرح الأصول

٤ آيات تعزق بين الله والعباد في فعل وتغيره عنهم في غيره ، كقوله «فتبارك الله أحسن الخالقين» «والله خلقكم وما تعملون» فلم يصح قوله أحسن الآلهة لما لم يصح له سواء ، وصح إثبات أرحم الراحمين وأحسن الخالقين . وإن كان هذا اللفظ لا يجري بإطلاقه إلا على الله .

أما آيات النوع الثاني ، أي التي يستدل بها على أنه تعالى لا يخلق أفعال العباد فمنها

١ - «ما رى في حق برحم من تفاوت» قال القاضي هل يكون معنى لتفاوت هنا معنى الحكمة أم معنى أنه لا يصح في محققاته أن تكون كذلك ، إن القاضي يرى أن المعنى الأول هو الأولى ، وعلى ذلك لم يحرم أن تكون أفعال العباد من حقه لأشتمالها على التفاوت وأحسن والقيح ، وقد أنكر القاضي أن يكون قصد الآية مع التفاوت بمعنى مع الانشقاق وحسن في السماء ، لأنه لا وجه في ربه للتمسح في أن السموات لا انشقاق فيها ، وانما يكون التمسح بمعنى التفاوت عن خلقه عامة

ونوضح أنه لا مانع في الآية بمعنى من أن يجري مع التفاوت عن فعله تعالى عامة وعن كل فعل من أفعاله بصورة خاصة ، وعلى هذا يكون التمسح تميم من الله الكمال عن أفعال العباد بدين لا يستطيعون مع التفاوت عن أفعالهم

٢ - «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا» قد تفصي ، صلى الله أب يكون في خلقه باطلا كما يحصل في تصرفاتنا ، وكان الأشعري قد فسر الآية بـ «كذلك» ، «ذلك ظن الذين كفروا» فقد صواب أن الله خلقهم ولا ثوب ولا عقاب

٣ «الذي أحسن كل شيء خلقه» قال القاضي إن لحسن ضد الفسح والآية تدل على أن الله أحسن في كل شيء خلقه ، وما كان في أفعال العباد ما لا يحسن ، فإنه يمتنع أن تكون من خلقه تعالى ، ولا يرى القاضي ما ذهب إليه لأشعري من أن كلمة أحسن في الآية تعني «عليم»



**تعليق حول القول بخناق الأفعال :** أشرنا إلى الحملات العبيدة التي شنت على المعتزلة لما رآوه حول أفعال العباد، وكان أقصى ما وجه إليهم من اتهام أنهم يقتضون قولهم بقدرة العبد على فعله يحددون من قدرة الله ، وأنهم باجرامهم أحكام حسن والقيح على أفعاله قد شهوه بعباده وأوجبوا عليه ومنعوا ، ولذلك أطلق عليهم اسم مشبهة الأفعال<sup>(١)</sup> .

والحق أن هذه التهم التي شترك فيها عدد من كبار مفكري الاسلام كالجوي والطحاوي وأبو حرم وابن تيمية وغيرهم تحتاج إلى شيء من التأمل والدراسة ، ويظهر لدى البحث أن في بعضها شيء من التكبر من التطرف والإلزام الخصوم شيئاً لم يقصدوه.

فالمعتزلة لم يوجبوا على الله أن يفعل ، أو لا يفعل ، ولم يذكر عن أحد منهم أنه ادعى بأن المخلوقات توجب على الله أمره ، لا أنهم صرحوا بأن الله أوجب على نفسه كذا وكذا ، كنوع من حكمة التي قال بها الماتريدية وأنكرها الأشاعرة ، فأعز الله كلها حسب رأي الماتريدية تنصف بالحق على سبيل الإنصاف معي أنه لا يجوز انصافه تعالى عما<sup>(٢)</sup> والفرق بين المعتزلة والماتريدية عظمي . فقد ذكر المعتزلة أنه تعالى يتصف بهذه الصفة على سبيل الوجوب ، بينما رأى الماتريدية أن وصف أفعال الله بها على سبيل التفضل لا الوجوب

ولم يرع المعتزلة والقاضي على وجه الخصوص ، أن العباد مخبرون بأفعالهم كما ذكر الجوي ، ولاحتراح كما أشار القاضي إلى ذلك مراراً بطريقة في العمل يتميز بها الله عن سائر مخلوقاته . وهو يختص بخلق الأجسام وبعض الأعراف ، والعباد لا يستطعون ذلك . من متأخري المعتزلة والقاضي عند الحار على وجه الخصوص . لم يحبروا إطلاق لفظ خلاق على الإنسان بقصد تعبیر عن أنه يفعل فعله ، لأن الخلق يكون بتقدير الصفة إحالة ، وأفعال العباد إحالات كذلك

إن رأي المعتزلة في الأفعال لا يصل إلى نقول بالحد من قدره الله ومشئته . ولا

(١) شرح الطحاوي ٤٥٠ ، الفصل ٣ ٩٨ ، لأرشاد الجوي ٨٧ . مقدمة التمهيد لابن سبيح ٢٠ ، نظم القرنه سبع ١٥٠ ٣٥

إلى استقلال العباد في أفعالهم استقلالاً تاماً عن قدرة الله تعالى ، وهذا ما صرحنا به جمهورهم ، وخاصة المتأخرون منهم

فأما أن نظرتهم لا تؤدي إلى كون العبد مستقلاً في فعله ، فلاشك تعالى هو الذي أقدره على فعله وممكنه منه ثم إنه تعالى مهيمن على الأنساب والمخلوقات جميعاً ، فإن شاء معه وإن شاء ممكنه من الاستمرار على فعله سوء حالف مراد العبد في التصرف أم وافقه ، وقد كرر القاضي قوله بأن الله الملك لأفعال العباد من حيث أنه يقدر على إبطالها ومنعهم منها<sup>(١)</sup> . وإذا كانت القدرة الإلهية تتدخل في فعل الإنسان عن طريق خلق استطاعه العبد على فعله . فإن هذه القدرة تتدخل في فعل الإنسان من وجه آخر هو خلق الدواعي والمخاطر إلى الفعل ، لأن كثيراً من الدواعي والبواعث التي تدفع الإنسان إلى أداء فعله تكون من الله تعالى .

وقد فهم عدد من مفكري الاسلام عنهم هذا الذي نقول ، إذ أشرار المسعودي إلى أن المعتزلة هم يقولون بالمراد العبد يفعل ، وإنما قالوا عنهم ذلك عن مسين الإنزام ، والأول من عندهم أنه لا يقدر أحد على فعل ولا سخط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها وهو الملك لها جميعاً ، فيفعل إذا شاء ويمنعها إذا شاء ، ولو شاء لظهر الحق على طاعته ولكان على ذلك قادراً . غير أنه لا يفعل ، ذلك في ذلك رفع للمحنة وإزالة للولوى<sup>(٢)</sup>

وما ن ما قاله المعتزلة لا يؤدي إلى تحديد قدرة الله ، لأن المعلوم أو المعنى كما ذكرنا لا يخرج عن واحد من أمرين هما نفس الفعل ، والأقدار عليه . ولا شك أن قدر الله العباد على أفعالهم أكثر من فعل نفسه ، وهذا مع الاقتران أن الله تعالى له نصيبه من لكما متصرفاً أن يبرع هذه القدرة ويجمع تأثيرها إذا شاء .

ثم إنه ليس في قول المعتزلة ما يقل من قيمته انشئة الإلهية ، ويمكن تحصيل الآلة وما تشاعون لا أن يشاء الله وما ماثلها على أن العبد لا يختار أو يشاء لا في

(١) من ١١ ٢ ب  
(٢) و نوار الشيخ زهد الكوثري في حقيقه على العقيدة المظانية للجوي ص ٣٦

ينطق مشيئة الله وإرادته، بمعنى أن الله أراد للعبد أن يحد أحد الطريقين: الخير أو شر ومكته من كليهما، فإد اختار الطريق الأول ففي نطاق المشيئة الإلهية، وإد اختار الطريق الثاني ففي نطاقها أيضا وإذا كانت الإرادة غير المحبة، فإنه لا تناقض بين إرادة الله لكل شيء، وبين أن يجب من العبد اختيار طريق الخير ويرضاه. ويكرهه منه اختياره للطريق الآخر وأما ما فصله المعتزلة في قولهم بقدرة الأسباب على فعله هو إيه لآسان حرراً في اختياره وإرادته وبشي الحرية عنه، وذلك حتى لا نترعرع بطرئه التكاليف التي كره حق الإنسان من أحدها، وحتى يبقى العدل الإلهي أمر لا رمعي إليه الشبهات ولأن طرئ الأشاعة لمهم استدعو افتد الأسباب من الحرية عن طريق نظرية الكسب، فإن القاصي يؤيده في ذلك عدد من معكري لاسلام لم يقتنعوا بأن هذه نظرية بكل ما دخل عنها من نظورات استطعت أن تعد عن الحرية، أو تهي الشبهات التي يمكن أن تثار حول حقيقة العدالة الإلهية

وكان موقف القاصي والمعتزلة في هذا التسم لا يختلف عن موقف الكثيرين من علماء لاسلام ومعكره، فقه حاكم لآمام من حرم أولئك من وعموا أنه لا استطاعة للعبد أصلاً، وأنهمهم محادتهم للحس والنص واللغة وإجماع الأمة، «أما نص، فقولته تعالى «حرره مما كتم تعملون» فأثبت بالآسان عملاً بقوه، ودما لحس وبالعقل فلأنه ضرورة العقل يعرف عنه يقين التمييز بين القادر نفاد من غيره، وأما لعله فلأن المحبر هو الذي يمع منه العمل خلافاً اختياره وقصده وهذا ما يقولونه في الآسان وما إجماع الأمة فلأن لمستم أجمعوا على أنه لا حول ولا قوه لا بالله، فأعطوا قوه محبره لأن لآسان يملك حولاً وقوه ولكن بالله» وإلى مثل هذا القول ذهب ابن خوي وخوي من لأشاعره<sup>(١)</sup>

(١) من مزيف استدلال البيهقي عن الكسب تفسيره الآية «و قد خلقكم وب قصود» «فإن أثبت لآسان أصلاً خلافاً للمعبره وأحبر عن نفسه بأنه حاد أعباد خلافاً للقدرة» «فإن قيل أراد بالأعمال لأصم المعمونه قيل من لأصم م تكر من عمل العبد أن يحبر عنهم» «و قد حبر عنهم الذي هو عنهم» «أصول الدين» ١٣٦  
(٢) موقف ليش مصحح صدي ٨٠ ١٨٩

وكان ابن تيمية قرب إلى المعتزلة في هذا الموضع، فقد قرر أن الله حائق لكل شيء، وأنه لا يتم شيء في الكون دون إرادته، وإن العبد فعل حقيقة وبه مشيئة واردة كاملة تحبه مشولاً، فأما نسبة أفعال أعباد إلى الله فإنه يكون من حيث أنه حائق لسيها وهو قدرة العبد، ثم أعس بأن المعتزلة أقرب إلى الحق من الأشاعة في هذه المسألة<sup>(١)</sup>

وقد تبع ابن القيم رأي استاده ابن تيمية، فلذكر في شعاع العلي أن مذهب الحويني في الأعمال أقرب إلى الحق من مذهب الأشعري والبقلاي، وأوضح رأيه بقوله: «إن الله حق إرادة العبد وقدرته وجعلهما سبباً لإحدئ الفعل، فالعبد محدث بعمله وإرادته واختياره، وحائق النسب حائق لمسبب ولا يرى أقوال القاصي وجمهور المعتزلة قد تجاوزت هذه الآراء»

أما في العصر الحديث، فيسما يمين جمال الدين الأفغاني في رأي انما تريد للتحقيق مما يؤدي إليه مذهب خير من شبهات، فإن الشيخ محمد عبده يأخذ بقبول المعتزلة في بعض كتبه ويحاول اتوفيق في كتبه الأخرى وخاصة في رسالة التوحيد لقد حاول محمد عبده الوصول إلى حل أسلم مما وصل إليه لأشعري في نظرية لكسب التي تدور حول إشراك العبد مع الله في فعل واحد. فبين أن القول باستقلال العبد في فعله استقلالاً مطلقاً ضرور، كما أن القول بالخير مطلقاً هم للشرية ومحو للتكليف، وإبطال لحكم العقل بديهي الذي هو عماد لايد<sup>(٢)</sup>، ثم أوجز رأيه في عبارات بعيدة عن موطن خلافاً، وإن كانت في حقيقة قرب إلى قول الحويني في إثبات ضرورة حدوثه فقد، وإن العبد يصرع ما عبده من تصحيح الفكر وجادة العمل وإرادته وقدرته، ويستعين بالله ذي قدرة مطلقة مرجع جميع الكائنات، والأسباب. عمله وحواسه يشهد أنه مدرك لأعباده الاحيار<sup>(٣)</sup>، يريد لتأنيهاً، ففته، مدبره وإرادته، وبصيرتها ضرورة فيه، إلا أنه يشهد في نفس الوقت

(١) منهاج ١٢  
(٢) أنظر به اتوفيق تشج محمد عبده

بأنه قد يحكم ويقدر ولا يصل إلى ما يريد، فيعلم أن هناك قدرة أخرى وراء تديره هي قوة الله، فهذه هي المعرفة الصورية بالتكاليف، وأما وراء ذلك فعدت لا فائدة فيه .

وأخيراً فإن علينا أن نفصل بين الأمور التي تعود إلى الله ، وتلك التي تعود إلىنا ، فحينما يتعلق بالأسباب ، علينا أن نعرف قدرته على عمله ومسئوليته عنه وأن الأسباب تتعلق بالمسببات ، وحينما يتعلق بالله فإن علينا أن نعلم أنه لا يستحيل عليه أن يعجز العظم كعبه ، وأن يمنع قلوب الناس ، وأن يفعل ما يشاء ، وأنه قد يفعل ذلك وقد لا يفعله ، فذلك أمر يعود إليه

## البحث الرابع الارادة

**تحديد الارادة والمريد :** لارادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد الجمع أو طه ، وقد كانت نسبة القدرة الى صيرى الفعل أي فعله أو تركه على حد سواء ، فإن الارادة هي التي تختص بأحد الوجهين بالفعل وإذا حصص اعتقاد الجمع أو في طه أحد طرفيه ترجح هذا الطرف على الآخر

الا أن هذا التعريف لا يجعل من الارادة شيئاً رنداً على بدواعي أو فعل أو لصوائف عنه . وهذا ما لم يقل به الكثيرون من المعتزلة ومنهم من حيى ، وابن تشون الارادة معنى أو ماهية تريد على مجرد بداعية أو انشائي أو الفاعل عند

وقال معتزلة آخرون إن لارادة هي ميل سعي لاعتقاد أو فعل الذي يشك بدواعي وانصوائف . كما أن الكراهة بمره تسع عند بصير أو طه . وهذا ميل يسمى علم . وهو ليس من قبل الناعث على دفع انصرار عن النفس انصروره

وقال لأشاعره إن الارادة هي صفة محصصة لأحد صيرى المقذور الوقوع ، ولم ينكروا امين بأي من معتزله ، إلا أنهم لم يحبه لارادة بمسها . وبلاحظ أن تعريف الأشاعرة بلارادة يتفق مع مسألتهم في اكتسب . لأنهم لم يثبتوا أنه تعدد نظري المقذور ، بل جعلوه صفة محصصة لأحد طرفيه<sup>(١)</sup>

(١) الموصوف د ٢٠٠٠ ، ٩٠ ري التفسير ٥٨

يميل القاصي إلى اعتبار الإرادة ماهية أو معنى معروف بالباشرة عن طريق الشعور بالوحدة ، أو بمعنى آخر ، فإن لإرادته معنى مجده العاقل من نفسه ويدرك التفرقة بينه وبين سائر المعاني كعقله وقدرته وآله ولذته ، وما دامت الإرادة هي هذا النحو من الوضوح والمعرفة الضرورية لم يجد القاصي حاجة إلى بيان حقيقتها أو تحديدها لأكثر أو صريح من كل تحديد أو تعريف ، ولإرادة عن وجه العموم ليست مجرد الدواعي أو العلم أو الاعتقاد ، بل هي أو الضرر ، وبما هي أمر رائد يرتب عليها<sup>(١)</sup> فإن أحدها قد يعلم الشيء ويعتقد السمع أو الضرر في شيء آخر ، وقد بدعوه هذا إلى نفس ومع ذلك فإنه لا يعمل . وهذا يؤكد كون الإرادة رائدة على الداعي والصارف

إن كلاماً مما ذكره القاصي يجد نفسه مريداً للشيء ، وعدم ذلك من حاله بالاضطرار كما يعلم من نفسه أنه معتقد ومشته وطام ومفكر ، ومن كان أمره على هذا الشكل يستعني عن تدليله ، وإنما يحتاج الدرس إلى التأمل ليفصل بين أحواله المختلفة وبين كونه مريداً ، كحاله مشتهياً أو طاماً أو معتقداً في غير ذلك .

وهكذا فإن الأدلة على إثبات الإنسان مريداً لا يخرج عما يلي

١ - شعور الإنسان بإرادته وحره . فحتمه وذلك لما نلاحظه كل منا من أن فعله يوجد طبقاً لدواعيه وقصوده وينتهي حسب دوافعه وصورته

٢ - زهد التكليف . لأن التكليف موجه إلى العبد بلفظ فعل أو لا تفعل . ومشهد التكليف إذ توجه إلى من يفعل اضطراراً أو طبعاً يكون سهواً<sup>(٢)</sup> .

٣ - برهان التعارف بين الناس : فحين عاطف بعضنا بالآخر وبسهي ونصف أهل العصر بالخبر وأعد آخرين بالشر ، وهذا نوع من التكليف القاسم بين العبد يعتمد على الإرادة أيضاً

(١) انظر ٦ ٨ . ويمكن تعريف الإرادة بأنها المعنى الذي يقع به فعل المرء . فذكر على وجه مختصر في نفس والدفع ، وعلى معنى آخر كونه في الكثرة والقدرة وسائر الخصال ، ولاشك من البررة والبدن ، وهو قوة النفس وسائر الخصال في أوقات مجده في التقدم والتأخر

(٢) وقد أورد القاصي في أمثاله ص ١٣ بعض الأحاديث التي تدعم هذا المعنى

الإنسان يريد بإرادته : أن الإنسان ليس مريداً لأفعاله مجرد كونه حياً أو بوجود الدواعي والصوارف كما ذهب إليه أبو علي وهو الحسن البصري ، وإنما هو مريد بإرادة محدثة ، فكيفية استحقاقه لمكلف بالإرادة لا يختلف عن كيفية استحقاقه تبعاً لها ، وقد سلكت القاصي إلى اثبات الإرادة نفس الطريق الذي سلكه لإثبات الآخر ، ويحصر على النحو التالي إن المريد يحصل مريد للشيء مع جوار أن لا يحصل كذلك بقاء سائر أحواله على ما هي عليه ، فلا بد والامر كذلك من أن يحتاج إلى معنى يصير به مريد

وسبب ذلك أن المريد ليس له كونه مريداً حال كما هو الأمر بكونه حياً أو مدركاً ، ووصف المريد لا يتحقق بالمراد ، لأن المراد لا يوجب للمريد كونه الإرادة ، والإنسان في حال الدواعي قد يريد وقد لا يريد فلا بد لكي يخصص بأحد الجانبين من علة هي الإرادة

وبلاحظ أن القاصي يميز بين العلم بالإرادة والعلم بأن أحدهم مريد ، فهو يعلم بالحالة الثانية يكون اضطراراً ومشأراً . بسبب العلم بالإرادة لا يتم إلا بالاكتمال والتدليل . وهذا رأي شيخه أبي عبد الله البصري وهو مخالف لرأي شيخه أبي علي وفي هاشم الذين أثبت العلم بالإرادة بغير الاضطرار

حول مقارنة الإرادة للفعل أو تقدمها : تشتت الآراء حول هذه المسألة للإرادة أو تقدمها عليه على ثلاثة مذاهب

١ - فقد الأشعرية لابد للإرادة من أن تقارب الفعل . لأكثر موجه له ، فهي مرتبطة بالفعل كما سيفعل ، وهذا شبه عدهم في القدرة أنها موجهة بالفعل

٢ - وذهب البعادوني إلى أن الإرادة مقدمة على الفعل وموجهة له في آن واحد ، إلا أنهم نسب ذلك على منتهى في العلة وسبب ، فقد أحرزوا الإرادة بحري العلة ونسب في وجوب تقدمها على المسبب

٣ - وذهب القاصي إلى التوسط ، فقال إن الإرادة مقدمة على الفعل ومفارقة لأوله وأنشد رأي الخيرية والعبدية إلا أنه لاحظ أن قول الأشعرية بحري على قياسهم مع

القول بالاحتمال أكثر مما يجري مع العدادية مع قولهم بالعدة والسبب .

وقد استدلل القاضي على تقدم الإرادة على الفعل بالضرورة ، بمعنى أن كلاهما يعلم من نفسه أنه يريد الفعل للمستقبل ، ويعزم على ذلك <sup>(١)</sup> . وهذا أمر واضح على أصول المعتزلة جميعا إلا أن الاشكال يبدو في اثبات حوار مقارنة الإرادة للفعل فقد حاول القاضي أن يستدل على صحته بأنه فهل يحج في هذا ؟ قال : إن حوار مقارنة الإرادة للمراد يتأتى من أن ما يدعو إلى الفعل هو نفسه الذي يدعو إلى الإرادة ، وما يصرف عنه يصرف عنها ، والذي لأجله يعمل بفعل الإرادة ، وذلك بتعلق الإرادة بفعل تعلمنا تام ، وتأثيرها فيه ، والإرادة المتقدمة لا تكفي لإيقاع الفعل بل لا بد من مقارنة إرادة ويكفي أن تكون هذه المقارنة لأول الفعل <sup>(٢)</sup>

يسو أن القاضي بهذا القول لا يفصل بين العزم والتفكير . أو عبارة أخرى بين القصد في الفعل وبين نفس نفسه ، فكأنه لا يعتبر العزم لا ادعاء . وهذا هو رأي أبي عبي الحناني من عمل

وتخصص الفعل على الصورة التالية يبدأ لاتجاه إلى الفعل بوجود داعية إليه أو حاضره بحيث عي التكبر فيه . ويتجه قصد الإنسان إلى القيام بهذا العمل ، ثم تنحدر الإرادة بتعزم على وجه من الوجوه التي تصح عندها الفعل ، لأن قدره الإنسان تنعقد بفعل على وجه مختلفة ، هنا في الإرادة لتخصصه بوجه دون آخر

حتى هذه المرحلة ، ثم تبرز الإرادة متقدمة على الفعل ، وتستمر الإرادة حتى قرار التنفيذ وبدء مباشرة الفعل ، إذ يستطيع المرء أن يعزم ويريد ولا يتقل إلى الفعل الحقيقي ، ومن هنا جاء قوته بمقارنة الإرادة ولو لأوب مرحلة من مراحل تنفيذ الفعل ، ويجب أن لا ننسى أن الإرادة الإنسانية هنا تختلف عن الإرادة الإلهية ، فالإرادة الإلهية تتجاوز فعلها دائما لأن مرحلة العزم لا تصح على الله ، وقد كان تقديم إرادته عث ، قد أورد الله شيئا فإنه يقع منحدر إرادته تعالى <sup>(٣)</sup>

(١) لمي ٦/٢ ، ٩٠

(٢) لمي ٢١٦ ، ٩٢

(٣) محيط ١٠٤ ، ١٠٥

الإرادة ليست موجبة للفعل : هل الإرادة موجبة لمرادها ، أو عبارة أخرى هل العزم على فعل يوجب تنفيذه حتما ، ذهب الأشاعرة إلى أن لإرادة لا توجب المراد وإن كانت مقارئة له ، ووفقهم على ذلك الحناني وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار وجماعة من متأجري المعتزلة

وذهب غيرهم إلى أن الإرادة المحدثة موجبة للفعل ومن هؤلاء عدد من المعتزلة . فكأن النظام والعلاقة وصغر من حرب وطائفة من قدماء المعتزلة <sup>(١)</sup> فمقتضى كلام الحريق لأول أن العزم لا يوجب التنفيذ ولو لم يكن هناك عائق يمنع عنه ، بينما يرى الآخرون أن العزم عي الشيء يوجب تنفيذه

وقد يستعرب المرء هذا الاتفاق بين الأشاعرة وأعب مشايخ لمعتزلة على أن الإرادة لا توجب الفعل ، فكيف يكون ذلك والفعل عند المعتزلة يحدث من لعمد لا من غيره . إلا أن هذه الاستعجاب يرول حين نعلم أن الأشاعرة د يمشون أن الإرادة الإنسانية موجبة للفعل فإى بمعنى ذلك لأنها لا تؤثر في الفعل سواء هي أو قدرة الإنسان وإنما يخلق الله في الإنسان القدرة على الفعل حين عزمه عليه <sup>(٢)</sup> ،

بينما يسمي المعتزلة بحسب إرادة لأن تأثيرها في الفعل ينصرف على حقيقة بوجه دون وجه على حين تم القدرة عندها الفعل ، فالقدرة هي التي تخرج الفعل من العدم إلى الوجود ، وأما إرادته فإى توقع الفعل على وجه دون وجه

وسبب الاشكال عند من قال بأن إرادة توجب الفعل على ما يرى القاضي أنهم لم رأوا لاسان المحلى بينه وبين الفعل لا يريد الفعل لا يوجد لا محالة ، وطبعا بها موجبة له ، ويوجه النظر إلى ملاحظة دقيقة وهي ، أن هذه النتيجة كما أنها تصعب حتمان الإرادة الموجبة فلها صعب احتمالا آخر هو أن الفعل المراد هو الذي يوجب الإرادة ، لأن كلا من المراد ولإرادة لا يوجد لا مع صحته وأخير يمكن أن نصيب احتمالا جديدا وهو أن يكون الداعي إلى الفعل أو الناعث عنه موجب الإرادة

(١) الموقع ٦ ، ٦٧ ، لمي ٩ ، ٨٤

(٢) ويمكن أن نقول بأن الإرادة موجبة عنهم من وجه آخر بمعنى أنها توجب عي الله خلق القدرة على الفعل حين وجود العزم عنه

والفعل جميعاً ، وهذا لا يصبح على مذهب القاصي لأن الداعي إلى الفعل قد لا يكون من فعل الإنسان وذلك نحو العلوم الضرورية (١)

وهكذا فإن الإرادة لا تؤثر في وجود الأفعال وإنما تؤثر فيما تؤثر فيه في بعض أحكامها ، ولا تؤثر في كونها قيحة أو حسنة ، وإنما يصير الفعل بها وقع على وجه مخصوص ، ثم يعتبر ذلك الوجه ، فربما اقتضى حسن الفعل وربما اقتضى قبحه ، إن القاصي يريد من التأكيد على أن الإرادة تحتص بتأثير في أحكام الفعل أن يربط بين عزم الإنسان على الفعل وقيمة الفعل الحقيقية فإرادة الفعل لا تنفصل عن قيمته الحقيقية ، وإنما يفعل لأنه يتصرف بوصف ما حسن أو قبيح

وقد أطلال القاصي في تفصيل أحكام الإرادة في الجزء الذي خصصه لذلك من المعنى . ولا يتسع مجال البحث لعرض جميع ما أورده من هذه الأحكام ولذلك فإننا سنقتصر على ذكر بعضها ، ولن يرد التوسع أن يعود إلى الكتاب المذكور (٢).

### أحكام الإرادة :

١ - ما يؤثر من الإرادة وما لا يؤثر . إرادة الإنسان لا تتعداه إلى غيره من الناس ، ولذلك فإنها لا تعلق بتغير المريد فلا أثر لها عليه فالقول الذي يرد من يريد امر أو حبراً لم يصبح كذلك لأن عمداً أراد الإخبار به ، وهذا تأكيد جليد على مسئولية الإنسان عن فعله واستقلاله في مجده عن الآخرين

ولم يكن رأي أبي هاشم واحداً في هذه المسألة فقد روى عنه أراء عدة . أحار في انفسكريات تأثير الإرادة في العير ، وصحح مثلاً أن يكون المخبر محرراً ، وإن كان خبر من فعل غيره ، حتى قال ذو الصطر الله للمكلف على الكذب لكان المكلف هو الكاذب ، وإنما إن هذا الرأي لا يتفق مع نظرية التكليف وتوتب المسئولية على الفعل ، فإن مقتضى رفض الأخذ به وعرض في كتابه مسائل من الفحص

(١) لمي ٦٢ ٨٤

(٢) المعنى ١ - السادس القسم الثاني تحقيق لأب قنوي والدكتور الاموي

رأياً آخر ذهب فيه إلى إجابة هذا التأثير من وجه آخر ، وصرح مثلاً عليه بأن المحاطب إنما كان مخاطباً لأنه قصد بالكلام غيره . فمن كان كذلك كان مخاطباً وإن كان الكلام من فعل غيره ، وأخيراً ستقرا أبو هاشم على الرأي الذي أخذ به القاصي فيما بعد . وهو أن الإرادة لا تؤثر في العير ، وأن الفعل يتصف بالصفة التي يسعها عليه المعامل بإرادته الحرة .

٢ - البوجه التي تخص عيها بالأفعال بالإرادة . الأفعال سواء في أن الإرادة لا تؤثر في وجودها ، وإنما تؤثر في بعض أحكامها ، ومع مرعنا هذه القاعدة فإن نجد أن الأفعال بالنسبة للإرادة على نوعين

أحدهما لا تؤثر فيه الإرادة وإن تعلقت به ، كالأرادة نفسها والجهل والعلم ورد النودعة . لأن هذه الأفعال توجد على وجه واحد ، فهي لا تحتاج إلى الإرادة لتخصص بوجه دون وجه ، فلا تعتبر بالإرادة من القبح إلى الحسن أو بعكس ، ومجرد وقوع هذه الأفعال بالقدره يحصل على وجهها الذي لا يعير ، وهذا قول أبي هاشم نصح مخالفاً أبي علي

إن مقتضى رأي القاصي هذا أن هنالك بعض لأفعال التي تتردد الدواعي والصوارف حولها للتعرف على وجه الحسن أو القبح فيها ، لإعطائها قيمة معينة لأن قيمتها تنصل عما هيته ، فالجهل لا يكون جهلاً بالإرادة ، والعلم لا يصبح عذراً ، لأن حقيقة الجهل والعلم لا تتغير ولا تتخصص

والنوع الثاني من الأفعال تؤثر الإرادة فيه ، نحو الإخبار التي يصير صدق أو كذباً ، بالإرادة ، والأوامر التي تصير بها كذلك ، وهذا هو محل نسبة الشرعيات جميعاً . فليس للوجود مثلاً حد ذاته قيمة حقيقية ولكنه بإرادة الإنسان يصير طاعة لله أو عبادته للشيطان

والنوع الثاني ينقسم إلى أقسام عدة

أ - بعض الأحكام تتأثر بالإرادة المتعينة به فيصير بها على صفة ما كاخبر

والثواب والعقاب. وبعضها يتأثر بالإرادة معدنة غيره فيصير على حدة مخصوصة وذلك كالأمر الذي يصير أمراً أراد المأمور به.

ب- وبعض الأفعال يصير بالإرادة على حدة ما أن يكون حسنة أو قبيحة مصلحة أو مفسدة. كالسجود الذي يصير بالإرادة طاعة أو معصية، بينما يصير الحس والقبح في بعضها الآخر على مرحلتين. فتكون الأفعال بالإرادة على حدة ما، ثم يقاس حالها بعد ذلك فتكون قبيحة أو حسنة، ومثل ذلك خير والأمر، وإدارة الإنسان يصبح القول حراً أو أمراً. ثم يقاس على قواعد الحس والقبح، فإذ كان كذلك فإنه قبيح، وإذ كان صديقاً حانياً من وجوه القبح كان حسناً.

ج- وتنقسم الأفعال من حيث مقارنة لإرادة لها أو لغيرها، لأن الفعل قد يكون جبراً وحيداً. كالصرر الواحد الذي يفعله الله المستحق، والذي يجب أن يقارن الإرادة. وقد يكون أجراً يتركب منها جملة الفعل، كالحبر، فالإرادة إذا كانت متقدمة عنه لم تؤثر فيه، وإذا تأخرت لم تؤثر فيه. فوجب أن تقدر أول جزء منها. ويتوقع أن من الصعب التمييز بين الفعل وسيط وركب من حيث وجوب الإرادة فيهما، لأن لأفعال حجرية تحتاج إلى المشاركة في كل جزء منها، إلا أن يكون الفعل موحداً. فحين ذلك لا يحتاج إلى الإرادة إلا في أول الفعل، فالحرية التي لا تكمل إلا بعدة أفعال. تحتاج إلى الإرادة في كل مرحلة من مراحلها إذ الإنسان يستطيع أن يقلع عن الفعل بعد انبثاقه.

د- وأخيراً تنقسم لأفعال من حيث تعدي الإرادة أو انتصارها. فمن لأفعال ما يحصل على وجهه المخصوص بإرادة واحدة، وذلك كالحبر الذي يصير بإرادة إحدائه حراً عما هو خير عنه، ومنها ما يصير كذلك بإرادتين كالأمر، لأنه يصير أمراً بإرادة المأمور به. وإرادة إحداهما أمر لما هو أمر له، وقد خالف القاصي في ذلك شيعته ناعياً.

٣- الإرادة الحسنة والإرادة القبيحة. إن الإرادة تحد ذاتها من جملة أنواع التمكين التي أوجدها الله في امرء، وهي في المكلف من أسباب الاستحقاق وبخلاء.

ولذلك لم يكن في ذاتها أكثر من أداة أو وسيلة للفعل. ويرى توصف بالحسن والقبح لما يتعلق به من مراديات، ويميز القاصي بين إرادة التقيح وإرادة الحس من حيث الحكم. وإرادة التقيح قبيحة مطلقاً، لأن من علم كونها كذلك علم قبحها وأن فاعلها يستحق الذم، وليس في التقيح تفصيل، وأما إرادة الحس فإنها قد تحس وقد تقبح، فإذا امتعت عنها وجزه القبح كانت حسنة، ومتى حصل فيها وجه من وجزه القبح كانت قبيحة<sup>(١)</sup>. وذلك كإرادة الحس إذا كانت عبثاً، أو إرادة مالا بطلبه لأمر، فحين هذه لا رده فيها وجزه من الحس لأن فيها منهجه بالإنسان، لكن فيها وجهها من تقيح أثر في منع وجهها بالحس، لأن التكليف عا لا يطلق وتقيح.

الإرادة ليست ضد الكراهة: متبع لكثيرون من ثقات معينين ضد إرادة والكراهة، وقالوا إن حس الإرادة هو جسس لكراهة، وإن إرادته شيء كراهة صده، إلا أن من رأي القاصي أن إرادة غير الكراهة، وكما أن الواحد ما يكون مريداً لمعنى هو إرادة فإنه يسمى كارهها لمعنى آخر هو الكراهية، ولا يصح عند القاصي أن يقول إن الإرادة ضد الكراهة أو العكس، لأن المعين لا يصادف إلا في حالة بعثتهما، شيء الواحد على وجه واحد.

ب- التفرقة بين إرادة والكراهة تعتمد في الأساس على شعور واحد صريح في كل ما، فحين تفصل شعور بين كوناً مريدين وكوناً كارهين، كما تفصل حاة إرادة والاعتقاد فيها، فهو كذا إرادة شيء هي كراهة صده. وحب أنه متى أراد إحداثاً شيء أن يجد نفسه كارهاً لصدده وهذا مما يختلف باختلاف المعاني. ومن الأمثلة على ذلك أن أحداً قد يريد من صديق له أن يسلك طريقاً معيناً، ولكنه لا يكون كارهها لسلوكه طريقاً غيره لمجرد أنه أراد الطريق الآخر.

وقد أضاف القاصي إلى هذا الدليل النفسي أدلة أخرى تبين دليل يتفق بالتكليف، منحصه أنه لو كانت إرادة الشيء كراهة لصدده، ما حس من الله

تعالى أن يأمر بالموافق ويريد ما يؤدي إليه من كراهة لصددها ، ومثل هذا القول يقبض انتباهنا إلى عبادة واجبة لا تدفعه . ومبها أنه لو صحح أن الإرادة والكراهة صدون لحار أن يقال إن العلم بالشئ جهن لصدده وأن القدرة على الشئ عجز عن صدده ، وهذا لا يجوز (١) .

٥ - بين الإرادة والشهوة وعبرها من المعاني حرص القاضي على التمييز بين الإرادة والشهوة ليسين أوصافاً رغبته في أن يسقط قول من جمع أن يوصف الله بإرادة كون ما لا يكون لأنه من نوع الشهوة والمعروف أن الأشاعرة يقولون أن ما كان فقد تعلقت إرادة الله بكونه ، وما لم يكن فإن إرادة الله لم تتعلق به ، ولديهما أنه يريد أن يطل قوب من محض الإرادة مجرد طبع انساني لا احتيار فيه ، وقد استطاع القاضي أن يلاحظ عدة فروق دقيقة بين الإرادة والشهوة منها

١ - أن الشهوة تتعلق بالمدركات من لأشياء دون غيرها ، سيما تتعلق الإرادة بكل أمر يجوز لمروء حدوثه ولم يولم يكن مدركاً

٢ - أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يتمتع امرء به . وإرادة قد تتعلق بالضرر أو ما يؤدي إليه . ويلاحظ أن القاضي هنا يوجب بين المصلحة والشهوة مع أن الشهوة قد تكون فيما يضر

٣ - بما أن الشهوة شعور فردي فإن المرء لا يشتهي ما ناله غيره ، سيما قد يريد فعل لا آخرين

٤ - إن ما ينهي الشهوة هو غير ما ينهي الإرادة ، فما ينهي شهوة هو البور ، والصور لا يمنع الإرادة بل قد يقترب بها ، كمنور طبع الانسان عن الدواء وتداوله له ، وما ينهي الإرادة هو الكراهة وهو لا يمنع الشهوة ، فقد يكره المكلف أيام الصوم تناول الطعام وإن اشتهاه .

٥ - إن وقوع نقص بالشهوة لا يكون إلا على وجه واحد ، لأن شهوة أمر طبيعي حسي ، سيما ما يقع بالإرادة قد يكون على وجه

( ) نعى ٦٢ ٤

٦ - قد يريد امرء الشئ ويكره مثله ، لكنه لا يصح أن يشتهي الشئ ، وينهر طبعه عن مثله

٧ - لا تلام بين لعدم واشهوة ، فقد يشتهي المرء ما لا يعلم ، لكن الإرادة تتطلب العلم لفصل بالمراد

٨ - وأخيراً فإن من أهم الفروق ، أن إرادة مما يصح أن يكون فعلاً للانسان ، سيما لا تكون الشهوة كذلك لأنها لا تخفقه الله في الانسان

وإذا كان القاضي قد عني ببيان الفروق بين الإرادة والشهوة ، فإنه قد ميز بين الإرادة والتمني ، لأن التمني عند القاضي لا يعتق بالوجود وما يتعلق بالمعني ، سيما إرادة تتعلق بالوجودات لأنها تتم بتأثير منها . ثم أن التمني لا يؤثر لما تنساه الانسان ، ولا يقصى ، وقوعه على وجه دون وجه ، سيما الإرادة مؤثره ، وإذن فإن التمني لا أثر له في إحداث الفعل وإيجاده .

وكأن الأشاعرة يفصلون بين الإرادة وبعض المعاني الأخرى كالمصلحة والرصاص والاختيار ، ولديك دهوراً إلى أن الإرادة لا تسبزم المصلحة ، وقصدوا من ذلك إلى الفصل بين إرادة الخير والشر في فعال العباد واصله ذلك بالإرادة الإلهية ، فإله يريد أفعال العباد جميعاً خيراً وشرها ، لأنه لا يحب الشر منها

أما القاضي فقد رفض منافعاً شيوخه المعترلة لجمع بين إرادة الشئ ومحته ، ولذا لم يجر عبده أن يريد الله شر من العبد لأنه لا يحبه . وهكذا فإن الإرادة والمصلحة والرصاص كلها ألقاط متقاربة المعنى ، وإذا احتجبت وإلحاً تختلف في أمور جرئة لا غير من حقيقتها شيئاً . فالرصاص هو إرادة الشئ ، وإن كان لا يسمى بذلك إلا إذا وجد المراد ، والاختيار هو إرادة ألباً ولكنه يكون في حال انتظار فعل على غيره ، وهكذا

تعلق حول حرية الإرادة والاختيار عند القاضي والمعتزلة :

كان تأكيد القاضي والمعتزلة عموماً على الإرادة الاساسية وإنشائها ، ينتج



إلى عاية رئيسية هي، ثبات حرية اختيار الإنسان وقصده في فعله . حتى تكمل الإنسان مسؤوليته عن عمله ويستحق بالتالي ما يترتب من نظرية التكليف من نتائج

وفد تعرض لمعتزة نسب هذه الفكرة إلى هجوم من خصومهم وجاهلهم بالافتقار عن المسيحية أو الروقية أو غيرها من الملل والنحل ، بل نقد ذهب التفكير ببعضهم إلى أن ينتموا هوارق غير حقيقية بين لفرآن والسنة العامة ، أو بين لفرآن الملكي والمذبي بصورة خاصة من حيث لتأكيد على حرية لاردة أو نفيا ، قد هو مقدر صحة هذه الآراء

أما دعوى التأثير بالمسيحية فقد ذهب إليه الكثيرون من مؤرخي العقائد والمشرقيين ومن تأثر بهم من الكتب لمحدثين<sup>(١)</sup> في مسائل متعددة، أهمها القبول بحرية الارادة والاختيار . وهؤلاء لم يعتزلوا فقلوا ذلك إما عن علماء مسيحية مباشرة كيجي الكشمي وثبت من أي قوة<sup>(٢)</sup> ، أو أنهم تقوا عنها بواسطة عيال الكشمي الذي بسوا به عمله بهم في الشام ، وحق أن المسيحية كم عرصها أبناء المسيحية الأولون كانت تميل إلى الخدر ، وإنما نشأت فيها فكره لاختيار حين نصبت بالفلسفة اليونانية . ولم يكن اتصال المسلمين بالمسيحيين لا بعد مدة من ستمرر لإسلام في البلاد المفتوحة . وقد تأخر مثل هذا الاتصال الفكري حتى أو حر اقرب لأول المحجري ، وهذا عدا إلى القرآن والسنة وهما مصدران قطعاً على أي اتصال بين مسلمين وغيرهم من أصحاب الأدبيات الأخرى . وإنما نجد أنهم بخود الكثير مما يشير إلى حرية الإنسان في اختيار فعله . وهكذا لمسلمين منذ أيام الإسلام الأولى لم يكونوا عبيد من مثل هذا النقش ، ولقد كان برسول يسأل أحياناً عن هذه الموضوع . وكما في جوابه دائماً

(١) ذهب إلى ذلك من مشرقين ماكس مولر ٣ ، ونيكس ٢٢٠ ، ويونور ١٤ ، الكتب لمحدثين

جاء ٣٠ ، والشمسي في بيج الجهمه ومن التدهد العربي ، لاسمرايبي وغيرهم

(٢) عاشر بيدور أبي حرة في أو عم القرب الثاني هجري ، التاسع ميلادي ، نظر كتابه مبصر

الورقة ٩ ، وعاش عجمي الكشمي أيام حبيبه الخانات وكما كلابه يقول عجمي لاردة

ولا عصار

توجيه إلى العمل وترك ما هو أبعد من ذلك من أمور الله الله . وذا كان للمسيحية أثر في الاعتراض فقد يكون ذلك في المنهج الذي سلكه المعتزلة في علاج هاهـ المسألة . ومثل هذا التأثير إذا كان واضحاً لدى أصحاب بعض أوائل المعتزلة كالغلاف والسطم . وإنما لا نكد بعد له ثراً لدى القاضي عبد خبير وأكثر متأجري لمعتزلة، وردنا على التأثير بالمسيحية بطبق على دعوى لتأثر بالروقية التي تدور حولها الرئيسية حول الخيرية ، والكونية والخيرة الانسانية<sup>(١)</sup> .

وأما ما راعه جولد نسهر نقلاً عن هربوت حرم<sup>(٢)</sup> من وجود مذهب متعاصرة ومتصارفة عرصها الرسول محمد في مسألة الحرية والقدر . وأن ذلك يرجع إلى تطور الإسلام الزمني ودعوته إلى الحرية والاختيار في مكة وترجمه عن ذلك في المدينة ، فإنه عار عن الصحة ولا أساس له من الواقع ، لأن الآداب القرآنية التي قد يفيد معنى الحرية أو الخبر مورعة في القرآن الملكي وحسي . بل إن الآية التي يعتمد عليها أهل الخبر في لارادة مكنة وهي « وما بشؤن إلا أن يشاء الله » هذا بالاصطفاء إلى أنه ما من آله من الآيات أو حديث من الأحاديث التي وردت في القدر إلا وعكس بصره عما لا يعارض مع حرية الارادة الانسانية

وهكذا يبر قوب لمعتزلة بحرية الارادة لاسحت حدوده في فلسفات وأديان أخرى غير لاسلام ، لأن القوب ناخر والاختيار من القصصا بني سعت من المجتمع لاسلامي والثقافة لاسلامية . ولعل ما يؤكد قول هذا أن نشئت بعض م ورد في لقرآن حول هذه القضية

### من الآيات التي تنفي الجبرية :

كل نفس بما كسبت رهينة ( المائدة ٤١ ) ، من عمل صاحب نفسه

(١) الدكتور عسك من الرواقيه ولاسلام المصنف المرمه رمل ٤٠٣ - ٤٠٤

(٢) المقيدة والنشر يد ٨٣

ومن أساء فعلها ( فصلت ٤٦ ) ، هنالك نلر كل نفس ما أسلفت ( يونس ٣١ ) ، وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (الكهف ٢٨) ، إنا هديناك السبيل ، ما شاكرأ وإما كفورأ ( الانساب ٣ ) ، قل ، أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن أصر فليفسد ومن صل فليعش ( يونس ١٠٨ ) ، قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أصر فليفسد ومن صل فليعش ( الانعام ١٠٤ ) ، ومن يعمل سوءأ أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله نجده الله غفورأ رحيمأ ، ومن يكسب إثمأ فإنا نؤمده على نفسه وكان الله عليماً حكيماً ، ( النساء ١١٠ - ١١١ ) ولو شاء الله حطبكم أمة واحدة ولكن ليلوكم فيما آتاكم ، ( ٨٤ الذئدة ) يوم نجده كن نفس ما عملت من خير محصراً ( آل عمران ٣٠ ) .

#### من الآيات التي احتج بها أهل الحر على رأيهم :

فمن من يصيبها إلا ما كتب الله له ( التوبة ٥١ ) ، كذلك يصل الله من يشاء ويهدي من شاء ، قل لا أملك نفس شعأ ولا صراً لا ما شاء الله ( ١٨٨ الأعراف ) ، ولو شئنا لآسأ كل نفس هداها ونكن حق لقوب لأملأ جهنم من دجنة والناس أجمعين ( السجدة ١٣ ) ، ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم ، كان الله يريد أن يعوبكم ، هو ربكم واليه ترجعون (هود ٣٦) ، وقد بعثنا في كل أمة رسولأ ن عبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة ( التحل ٣٨ ) ، ولو شاء الله ما فتنوا ، ولكن الله يفتن من يريد ( سورة ٢٥٣ )

#### ومن الآيات التي احتج بها كلا الفريقين :

كلاهما تدكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكران إلا اب يشاء الله ( المدثر ٥٤ ) ، إن الله لا يعير ما تقوم حتى يعيروا أنفسهم ، وإد أراد الله تقوم سوءأ فلا مرد له ومنهم من دونه من و ( الرعد ١٢ )

وليس قصدنا من عرض هذه الآيات هنا أن نشأ رأي الفائلين ، لحرية

أو الحر ، وادى يريد أن يؤكد فكرتنا بأن هذه القضية في أساسها تسع من مصادر إسلامية تحتة . ونشأ أثر علماء لاسلام بأراء غيرهم ، فقد كان ذلك في الأمسوت وفي حد معين ، هده ثم أن هذه لفصه كانت وما تزال فتنمة ، لأنها مشككة تتعلق بطبيعة الإنسان وطبيعة العلاقات التي ترطه مع الله تعالى أو مع القوى التي تسير هذا الكون

وقد قصد الفاصي من قوله الأخيرة إلى عدة عبات

١ . لتفرقة بين أفعال الإنسان وأفعال الطبيعة ، لأن أفعال هذه تسير بموجب قوى طبيعية فعالة تحتها الله ، أو تقتضي قدوب الأسباب والعلل الذي لا تعير ، بينما يستطيع الإنسان وحده من دواب الكائنات أن يخرج بإرادته عن هذا نظام ختني

٢ . التمسر بين أفعال الإنسان والاحتة بين أفعال الحيوانات والاضطرارة ، والتفرقة في أفعال لاسان نفسها من حدين النوعين ، أي من أفعاله الفسلوجية بطبيعة وبين أفعاله الإرادية الاحيادية التي رتأ إليها العقل وانشرع

٣ . بالقوى بحرية الاختيار مشتق من أصل التوحيد . لأنه مع عاية الكمات وبعد ، ولا يكون لكلام في كمال الله وعدده دون تقرير حرية لاختيار الانساني . هنالك خير وشر والله لا يفعل الظلم ، وفي تقرير حرية الأساس تقرير للعدا لإلهي الذي يقرر فيام هذه الحرية

٤ . إن فلسفة الاخلاق لا تكتمل بعدم حرية لاسان في أفعاله

٥ . إن مبدأ الالتزام اخلفي يعتمد على الحرية والعمل والوحي . فاعقل والوحي يعرف لاسان التكليف ، وحرية يقدر على تمهيد ما كلف به أولاً يقدر

دارت بين القاصي عند الخيار ممثلاً عن معتزلة وبين أبي اسحق لاسمريي ممثلاً للأشاعرة ، فقد قال أوهما سبحانه الذي تنزه عن الفحشاء ، وأحبه لثاني سبحانه الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء

وقد ذهب الأشاعرة والنجارية إلى أن الله مالك مطلق التصرف ، مريد للمرادات جميعاً بما فيها أفعال العباد معاصي وطاعات ، لأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . فجميع ما يحدث في العالم قد أراده الله وما لم يحدث فقد كرهه الله .

وقال الماتريدية إن أفعال الله وإرادته تحكمها الحكمة الإلهية ، وقد حصف رأيهم هذا بما التزم به الأشاعرة . وم تصور ماتريدية سوء على أصلهم أن يريد الله ما يطلق عنه اسم المعاصي والسبب أو أن يفعلها

أما المعتزلة فقد كانوا صريحين في قولهم إن الله تعالى لا يريد من أفعال عباده إلا الطاعات ، ولم يجدوا في ذلك تقييداً للإرادة الإلهية ما دام الله هو الذي يصنع القويين ويوجب على نفسه ما يوجبه ، وقد أطن شيوخ الاعتزال في حديثهم عن هذا الأصل عدم في تأكيد العدل الإلهي ، ويعود الفصل إلى القاصي عبد الخيار في ربط هذه الفكرة بنظرية التكليف على صورة لا يملك عنها ، فإذا خلق الله العبد وأقدره وأمكنه وكلمه ، فإنه لا يصبح أن يتعق فعله أو إرادته مما يؤدي إلى الإحلال بقانون التكليف الأساسي وهو حرية إرادته لأفعاله وقدره عليها ، لأن إرادة الله تعالى لأفعال عباده على جميع صورها قد تؤدي إلى تهديم هذه القاعدة

ما يريد الله وما لا يريد من فعله أو أفعال العباد :

إن الأيمان لا تفرح من أن تكون وقعة من الله تعالى أو من جهة غيره من عباده . فما هو الفعل الذي يجوز أن يفعله تعالى وما هي الأفعال التي يصح أن يبردها من غيره .

(١) أمجد ١ ، ١٠٢ ، ص ٦/٢ ٢٥٧

## البحث الخامس

### بَيْنَ إِرَادَةِ اللَّهِ وَقُدْرَتِهِ وَإِرَادَةِ الْعَبْدِ وَقُدْرَتِهِ

عرفنا حتى الآن تفصيل مدعاه من أن الله قادر ومريد ، وما نقصد من إثبات الإرادة والقدرة للإنسان ، ولنكتمل هذه بصورة يحس بالإنصاف التي قد يفيد اختلافاً أو احتكاكاً بين إرادة الله وقدرته وإرادة عباده وقدرهم ، وتمثل قصداً لاحتكاك هذه في عدة محو ، أهمها ،

١ - طبيعة كل من إرادة الله وإرادة العبد ( الخير والآخر )

٢ - مدى والصلال ، هل هو من الله أو من الإنسان .

٣ - القضاء والقدر

ونعرض بإيجاز آراء لاسلاميين في هذه المواضيع ، ثم نحدد موقف القاصي من هذه الآراء

١ بين إرادة الله وإرادة عباده .

يرد هذا الموضوع أثناء حديث عن لارادة لإلهية وشمولها . كما رد في حلال الكلام عن نظرية العدل الإلهي والتكليف وقد عرفت هذه القصبة في كتب المعتزلة بعنوان «نرية الله عن إرادة المعصية» وكانت من أسباب الاحتكاك مستمر بين المعتزلة والأشاعرة ، وحبر مثل عنها تلك لمناقشة لتي

إن أفعاله تعالى يريد بها جميعاً ، و ستنشئ القاصي من ذلك إرادته نفسها ، فمع أنها محدثة إلا أنه لا يجوز لله أن يريد بها لأن ذلك يعصى أو التمسك ، أما أفعال العباد فهي على نوعين منها ما يريد به الإنسان على طريق الإلحاء والاضطرار ، ومنها ما يريد به على سبيل الاختيار والتطوع ، وأما ما يكون على سبيل الإلحاء ، فإن الله قد يريد سبه ، وليس معنى ذلك أنه يريد نتيجة فعل لا محالة ، ففعل المدح متصل عن فعل المدح ، مثل ذلك مثل أن يهرب أحد من سبع فيعبد زرع غيره<sup>(١)</sup> ، فإنه تعالى أراد سب لهرب وهو وجود السبع ، إلا أن العباد الرزع هو من فعل الإنسان

أما ما يريد به الإنسان على الاختيار والطوع فهو على ثلاثة أنواع .

١ المحبات : فالله تعالى لا يريد بها ولا يكرهها ، ذلك لأنه لو أرادها لصار ذلك داعياً لما على فعلها فتصح وحقاً ، ولو كرهها لكان في ذلك صراً لما عن الفعل فتصح معصية

٢ المعاصي لا يريد بها الله ولا يشاؤها لأنها قبائح والله لا يفعل الفسح ولا يريد به . والذي يدل على ذلك أن أهم . تعرف به كراهه الشيء هو السهي ، وقد صدر عن فقه نجه المعاصي أكثر من ذلك ، فإنه سبى عنها وعن القبايح جميعاً وتهدد وتوعده عقوب من يعصها ، وأمر بخلافها ودب عليها ، ورغب في ثواب من يعبد عنها ، والله كرهه للمعاصي ولا يكون كذلك إلا وهو غير مراد

فالقاصي يوحد بين الإرادة والأمر وبين الكراهية والنهي ، فما يأمر الله به فقد أراد به وما سبى عنه فقد كرهه ، بينما فصل لأشعرة بسهما ، والعباد لا يرجون عن إرادة الله ، ولكمهم يحذرون أو مره

٣ الطاعات أما الطاعات كالمواجبات والنواهي ، فإن الله يريد

ويرغب بها ويعد بالثواب على فعلها ، يدل على ذلك قوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » واللام هنا لام العرض والارادة ، فقد أراد من جميع عباد أن يعبدوه فعلموا ذلك أم لم يفعلوا ، ولا يجوز أن يكون القصد بالآية أنه يريد عبادة من علم أن سيؤمن من بعد ، كما ذهب إليه لأشعرة<sup>(١)</sup>

وهكذا ينما يقول الأشعرة أن الله يريد أفعال العباد جميعاً سواء كانت معصية أو طاعة ، فإن القاصي والمعتزلة عموماً يقصرون بين أنواع أفعال العباد ويذكرون أن يريد الله من عباده لا الطاعة أو ما انصف بها بحسن بصورة عامة .

وقد درت مناقشات حامية بين القاصي وخصومه من الأشعرة حول تفسير بعض الآيات التي حاول كل من الفريق أن يستخرج منها ما يستدل به على رأيه ، وبعض الأدلة الأخرى

ومع أن القاضي يعتقد أن هذه المسألة مما لا يصح الاستدلال عليها بالسمع فقد أدلى بدلوته في النقاش منتصراً للمعتزلة ، راداً بصورة خاصة على ما ذكره الأشعري في كتابه « اللمع »

ومن الآيات التي كانت مثار النقاش قوله تعالى « ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والانس » قال الأشعرة أن اللام هنا لام العرض فيصح معنى الآية أن الله خلق كثيراً من الجن والانس بعرص عقوبهم وأن يكون كذلك ، لا وقد أراد منهم فعل ما استوجب العقوبة

وقد رد القاضي بأنه لا يصح أن تكون اللام هنا لام عرصية ، لأنها لا تدخل على لأسماء الحامدة بل تقتصر على المصادر والأفعال ، ودون قول الأشعرة بأن الله خلق كثيراً من الجن والانس بعرص عقوبهم هو نوع من التأويل لا التفسير اللفظي ، وما دموه قد أجروا التأويل فيه يمكن أن تروى الآية على معنى أصبح ، فتكون اللام هنا لام العاقبة . ويصح معنى الآية أن عاقبة

الكثير من الخس والأسس بعد تكبيهم واتذارهم أن يستحقوا العقوب في ردهم والوقع أن في القرآن وكلام العرب ما يدل على هذا التأويل ، فمن القرآن قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً » مع أن آل فرعون في الأصل لم ينطقوا موسى ليكون عدواً لهم وإنما ليصبح قرعة عينهم ، وقد حكى الله قول امرأه فرعون عن عرصها من النقص موسى ليكون قرعة عين لي ولك

ومن كلام العرب قول الشاعر العربي لدوا للموت وسوا الخراب . والمعروف أن الإنسان لا يبد معرض الموت ، ولا يبي معرض الخراب ، وإنما هاقبة الولادة الموت وعاقبة الساء الخراب

وقال الأشاعرة إن يحمل آيات القرآن تشير إلى أن ما يشاء الله كائن وما لا يشاءه ولا يريد لا يحدث وما تشاؤون لا أن يشاء الله بل هو ولو لم يصل بذلك لكائن مشيئة العبد أمد من مشيئة الله ، وأصابع إجماع الأمة انعقد على ذلك

وقد رد القاضي على رعم الأشاعرة بالاعتقاد إجماع الأمة على ما ذكره بأمرين أوهما أن لإجماع كالتصريح في أنه لا يستدل به على مثل هذه المسألة ، بينهما متعلق بالأول ، وهو أن الإجماع الذي لا يعتمد على كتاب أو سنة لا حجة فيه

أما الثوب أن لأنه تدل على إرادة الله ومشيتته لأفعال العباد فيها من التعصي ورد القاضي عنه أن جميع ما رد حول مشيئة الله لأفعال العباد متوقف على إخبار العباد لأعضهم ولا بأس عنده من أن يخالف إرادة الله ، ود لا يمكن دنا من قدرته تعالى على كل شيء لأنه هو الذي أجرى العادة على ذلك ، وهو على كل حال أفصل من سنة فعل القنايح والتعصي به ، وليس هناك تعصداً من كراهة الله للقنايح وبين مشيئته لكل شيء ، وهذا القول من قبل حمل لخص على العام ، فالعموم أن الله يشاء كل الأفعال ، وخصوصاً أنه يكره القنايح

أصناف الأشاعرة أن حججهم السمعية بعض الأدلة العينية ، فقالوا إذا كان الله علماً بما في العام من قنايح وكفر ومعصية وم يمنعه وهو قادر على منعها فإن هذا يدل على أنه يريد ها ، والحق أن العلم بوقوع المعصية لا يعني إرادة أن يكون وسد تعصي على يد من المسلمين وهم الحاكمون في بلاد يذهب فيها اليهود والنصارى إلى بيعهم وكائنهم . فالمسلمون يعلمون ذلك مع قدرتهم على معصه ، ولا يعني ذلك أنهم أرادوه (١)

ونضيف أن هناك فرقاً بين العلم والإرادة . ولا يجب أن علم الله أن الشيء سيكون في المستقبل أنه يريد أن يكون لا محالة ، إلا أن يوجد وجه يقتضي إرادته ، وهذا الوجه هو كون الفعل الوقع حسناً أو فجيحاً ، فهو يريد لصاحبه ولا يريد القنايح .

وقد يسأل متسائل فيقول : لو وقع في العام ما لا يريد الله ، ألا يدل ذلك على عجزه وضعفه ، ألا يقاس حاله تعالى بحال الملك الذي لا تطيعه رعيته ، رد القاضي على هذا التساؤل بعبارة أدلة

أ : إن من الصعب قبول قياس الله تعالى على لأسباب في هذا الأمر ، ود وجه في حالة الملك أن يكون عصيان رعيته ذليلاً على عجزه وضعفه فلأنه يغوى برعبته وصاعته لهم ، ولأنه يجور عليه الجمع والضرر ، أما الله تعالى فإنه لا تجور عليه لمنافع والاصرار ، كما أنه لا يتقوى شيء من أفعال عباده وشؤونهم .

ب : إن لعجز يرجع إلى روع القدرة عن القادر ، وهكذا فلا يجب إذا لم يقع من الفاعل المختار فعل أن يدل ذلك على عجزه .

ج : إن ما قد يصحح أن يكون ذليلاً على عجزه تعالى أن لا يقع ما يريد من فعله أو من الأفعال التي تسبب للعباد عن صديق لأخاء «الاصططار»

أما ما يقع منهم على طريق الاختيار فإنه دام بقع لم يدل على عجزه ، ولا شدته ، عندما أدبني أراد لايمان من عمه أي هب ، ولكن لما كان أبو لهب محتاراً في فعله فإن رفضه اختيار الايمان لم يدل على عجز النبي صلى الله عليه وسلم وأخيراً فإن حجة الرئيسية التي تدب على أن الله لا يريد المعاصي من العبد ، ولا يتدخل في رادتهم لأفعدهم الاختيارية ، تلج عليه نظرية التكليف من أنه ليس من العدل أن يكلف الإنسان ويعرف بأنه سيحاسب على عمله ثم يجمع من إرادة هذا لعمل والقدرة عليه ، وبعل هذا ما جعل القاصي يعلن بصراحة تامة « إننا لا نسم أن القديم أن يجمع الكفر من لكفر مع إبقاء التكليف ، والا فكيف يكون الثوب والعقاب »<sup>(١)</sup>

#### ٢ - الهدى والضلال :

ورد في نقرآل الكريم آيات كثيرة تحكي قصة الهدية والضلال عند الناس ، وهما المسمون «الأول على بساطتها في أنها تتضمن إرادة الله للهدى ومعوثة الناس عليه ، وكراهيته للفسق والضلال وتحريضهم على تركه ، على أن لا يحل ذلك ممداً مسؤوله الإنسان الكاملة عن اختياره وعمله .

وطبق لأشاعره على هذه آيات نظريتهم في أن أي أمر في العالم لا يتم إلا بإرادة الله ، فوجدوا بين الهدى والاعمال والضلال والكفر ، وقوا . ن كلا منهما يكون بإرادة الله وحده في الانساب ، يسما أنكر المعتزلة هذه النتيجة لتأهيه مع أصبهم في حرية الانسان ومسؤولته ، وذهبوا في تفسير هذه الآيات مذهباً لا يحس بهذا المبدأ الرئيسي ، ولا يؤثر على نظريتهم في العدااة الإلهية القائمة على أساس التكليف

وقد نصر القاصي مبدأ معتزلة . وتوسع في تفصيل هذه الرأي ، وخاصة في كتابه « متشبه القرآن » وسعرض فيه على للمعاني المختلفة للهداية والضلال وموقف القاصي منها

(١) حبي ٦/٢ ٣٢٢

#### معاني الضلال :

١ - الضلال بمعنى الكفر وهذا هو رأي الأشاعرة ، وقد أنكره المعتزلة وقالوا ان معنى الضلال للعوي لا يسبح هذه الاستعمال

٢ - الضلال بمعنى الهلاك ، ويستعمل فيما يجري مجرى الطرق إلى الهلاك أو يكون حقيقة مما يؤدي إليه

فإن القاصي بصحة هذه المعنى في تفسير بعض آيات القرآن ، ووقفه على ذلك الراري من الأشاعرة<sup>(١)</sup> ، ويمكن أن تفسر به الآية « يصل به كثير أه فظهر الضلال هنا ليس هو الكفر ، بل هو الهلاك ، وإنما يسمى الكفر به من حيث يؤدي إليه ، لأنه تعالى لما صرب المثل ، صل به قوم واهتدى به آخرون . فسب لإضلال و هلاك إيه من حيث تسب في ضلالهم أو هدمهم . وقد قل نصيب من هذا المعنى الزعشري<sup>(٢)</sup> والحاكم أبو سعد<sup>(٣)</sup>

٣ - الضلال بمعنى العقاب ويبدو هذا واضحاً حين نصيبه الله في الآية الى نفسه كما في قوله تعالى « وما يصل به الا الفاسقين » وقوله « يصل الله الظالمين » فتخصيصه الفاسقين والظالمين بالضلال ونصيبه عن غيرهم ، بل على أن إدراك به العقاب يدي يخص به الله دون سواه يدل على ذلك قوله « وأن المحرمين في ضلال وسعر » « بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في بعد والضلال انعيد » إلى هم الا في ضلال كبير « وقد أشار الراري في تفسيره إلى هذه المعنى ، كما أن القاضي أحد به في تفسير آيات عديدة من القرآن منها قوله « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيصل الله من يشاء ويهدي من يشاء » فثبت أن إدراك من « يصل من يشاء » به عقابه ويهلكه حراء له على كبره ويهدي من يشاء ن الثوب بطريق آخر<sup>(٤)</sup> ، لا أن هذا المعنى لا

(١) د . به المآله ٣٠ و ، تفسير الراري ٢ ١٦١

(٢) الكشف ٦ ٤٧

(٣) تهذيب التفسير ٢٠ أ

(٤) مشابه القرآن ٣٠ ب

يستقيم في الآية إلا بتقدير حذف في الكلام وكأنه تعالى قال . فمن قبل يهده ومن رد ذلك يصله ، فيكون ما يقع من الهدى وانصلاص جراه عليه محدوداً ذكره

٤ وقد يكون الصلاص بمعنى يصلال بعمل الذي يؤدي الى النجاة وانصلاصه عن ريادة الهدى ، وقد أخذ القاصي هذا المعنى في تفسير قوله تعالى « الذين آمنوا سمعوا » في اخية النبي « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أصل أعمامهم » فقد أصاب الله ذلك في نفسه بمعنى الصلاص عن ريادة الهدى ، لأنه اذا سبهم ذلك للمصداقة أو على سبيل العقوبة جار أن يقول ومن يرد أن يصبه ، يعني عن الريادات المؤدية الى انشراح الصدر ، ويجعل صدره صيقاً حرجاً

والحق أن ذكر هذا ليس بمعنى المنع من الايمان بل هو أخرى أن يكون باعثاً عليه ، فمن صدق صدره بشيء طلب اخلاص منه

وهكذا فإن كل ما أورده لأشاعره من آيات استدلوها على أنه تعالى يحل في الكفر في العباد ، و يدعو له ، أو يحق في الناس القدرة الموجبة له ، يمكن أن يفسر تفسيراً معاكساً ، لأن سبة ذلك الى أنه لا يجوز لشقيه مع العدل ، ومع أسس صدقة شكيب ، بل لقد وصف الله تعالى بهذا الوصف «رعون والشيطان ودمهما على ذلك ، فقد عن الشيطان » ولقد أصل منكم حلاً كثيراً » وقد عن «رعون » وأصل «رعون قومه ومن هدى » ، وأضاف الى نفسه ما يريد به عباد اناس عن انصلاص فقال ، «يبين الله لكم أن تضلوا» ولو أنه تعالى أصبل اناس بأن خلق فيهم الكفر أو بأن دع الى الله لما نسب ذلك الى غيره ودم عليه و كان العباد والكافر معذورين ، لأنه تعالى اضطرها الى ذلك وعمله هما

ونعتقد هذا التفسير أنه لا يمكن تعميمه على آيات القرآن جميعها ، وخاصة تلك التي تشير الى خلق الله للشهوات و بريئة ، و يتساءل البعض أليس خلقها به يدعو الى انصلاص ، فيكون الله قد نسب في إيجاد

( ) مرجع السابق

لكن مثل هذا سق لا يصل الى درجة من القوة بحيث يستغنى هذا لتفسير ، ولأخذ مثلاً قوله تعالى « وقال موسى رب إنك آتيت فرعون وملائه رسة وأموراً » في الحياة الدنيا ربنا ليصلوا عن سبائك » ، والله تعالى نسب انصلاص في الآية الى العباد لا إليه ، ولو كان انصلاص منه أسسه إلى نفسه . وإذا قيل فقد خلق الله سبيل انصلاص ، أحب بأن خلق الرية بقصد منه أن يكون في التكليف مشقة شت الثواب عنها ، وهذا هو أساس نظرية التكليف ، لكن القاصي شاء أن يجيب على وجه آخر متفقاً في ذلك مع أبي علي ، فقد قررنا حذف لفظ من الآية هو « أن » حيث تصبح الآية على النحو التالي « لئلا يصدوا عن سبيلك » ومثل هذا يوجد في القرآن كقوله تعالى « يبين الله لكم أن تضلوا » أي لئلا تضلوا .

أما بالنسبة لما ورد من آيات في رية الشهوات عامة كقوله تعالى « رين للناس حب شهوات » فيسمي يقول لأشاعره بأن معنى هذا - الله خلق ذلك فيهم ، ليحد أب لقاصي بشر الى ثلاثة احتمالات

- ١ اختيار الحسن البصري بمعنى أن شيطان قد رين لهم ذلك
  - ٢ اختيار بعض المعبرفة أن الله قد رين ذلك ، وعنفو ذلك بالتكليف
  - ٣ واختيار أبي عبي والقاصي وهو التفصيل ، بمعنى أنه ما كان من هد الثواب واجباً أو مبدوناً ، كان التزبين فيه من الله ، وما كان حراماً كان التزبين فيه من الشيطان
- و يعتبر الرأي الثالث جمعاً بين الرأيين ، لأول والثاني ، أو تفصيلاً للرأي الثاني بصورة خاصة

هذا فيه يتعلق بمعنى انصلاص . أما الهدى فإنه أيضاً اسم مشترك لعدان متعددة يمكن أن تلخصها كما عرصها مفكرو الاسلام على النحو التالي

- ١ فقد يكون الهدى بمعنى الدلالة والبيان ، يقال حديث فلاناً الطريق ، بمعنى أرته اياه ، ووقفته عليه وأعلمته إياه سواء سكه أم تركه .

وعلى هذا يقول لعرب فلان هاد بالطريق، أي دليل فيه ومنه قوله تعالى.  
« هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان »

٢ - وقد يكون معنى التوفيق ونحوه على خير والتيسر له ، « والذين آمنوا لهديهم سبيلاً » (الذين آمنوا وعمدوا انصحت يهديهم ربهم بإيمانهم)

٣ - كما قد يأتي معنى الفور والحدة وشواب ، « ويهدي به كثيراً »

٤ - ويرد معنى رادة الهدى ولاطاف من الله « ويريد الله الذين اهتدوا هدى » .

٥ - ويجوز أن يكون بمعنى الهداية والدلالة إلى طريق الحسة خاصة  
« اهتدنا بصراط المستقيم » .

٦ - وقال لأشاعره ان هدى بمعنى الإيمان والطاعة ، أي معنى خلقه  
بقدره موجبة للطاعة والإيمان في المكلفين

وفي رأي القاضي ان هذه المعاني لا لأحير منها ، يوجد أمثلة عليها في  
القرآن ، وقد أشار إلى بعض هذه الآيات في التشابه ونزبه

وقد رد على من اسدل بالآيات القرآنية على أن الهدى قد ورد معنى  
الإيمان أو القدرة الموحية به ، ويستطيع أن يجد في التشابه خاصة أمثلة عديدة  
على هذه الردود، إلا أنه لن ندخل في المناقشات الحامية التي دارت بين الكلاميين  
والتي أسهم فيها القاضي بكن قوته والتي تعتمد على محوله بغير القرآن أو  
تأويله مما لا يخالف الموقف المحدد الذي عدده كل من الفريقين . الفريق الذي  
يرى ان الله يربط الإيمان والكفر والهدى والصلال من العباد ويضعه فيهم ،  
والفريق الذي يعتقد أن الله لا يربط من العباد الكفر . ورأى أن يفسر الهدى بصلال  
بمعنى خلق الإيمان والكفر أو القدرة الموحية لهم ، وإنما يفسرها بمعنى الدلالة  
والبين أو الهداك والعقاب ، ونحن نرى أن الأرجح والأقرب إلى صواب  
أن الهداية أو الصلال إنما هي نتائج لمقدمات ومسلمات لأسباب ، فدا تم  
المقدمات حصلت النتيجة بمقتضى إرادة الله ، فالهداية هي ثمر عمل صالح

ونطف وتوفيق ، والصلال نتائج عمل قبيح وريغ وفساد ، فإسناد الهداية  
والصلال إلى الله مجور من حيث أنه وضع نظام الأسباب والمسببات لا معنى  
أنه أجبر الإنسان على الصلال والهداية ، ويعتقد أن هذا الرأي أكثر انسجاماً  
مع العدل الإلهي ونظرة نكلف

### القضاء والقدر :

من أركان الإيمان في الإسلام أن يؤمن المسلم بالقضاء والقدر خيره  
وشره من الله ، وقد كانت هذه العقيدة محالاً لأحداث كثيرة ألحقت بمشكلة  
الخير والاختيار ، وقدرة الإنسان على إيجاد أعماله أو اعدام هذه العدة .  
وكانت المشكلة الرئيسية تبدو في كمية التوفيق بين خاصة علم الله وإرادته  
وقدرته ، وبين عمل لمحتار فيما وقع عليه لاختيار ، وراد في حده لمفهومه  
وجود آيات وأحاديث كثيرة يمد طاهرها أن الله قدر على العدد كل شيء  
معد لأرض وأن عملهم لا يقدم فيما كتب عليهم ولا يؤخر شيئاً ، ووجود  
آيات أخرى طاهرها العكس فكيف يمكن تفسير هذه الأقول على صورة  
يبقى فيها ما للإنسان وللإنسان وما لله لله

يرى المعتزلة أن العدل يقدر على فعله في نطاق ما أوجد الله به من قوى  
وملكات ، ولذا لقبوا بقدرة ، لأنهم أثبتوا قدره بعيد عن فعله . وقد  
أنكروا أن يكون معنى القضاء والقدر سلب العبد قدرته وإرادته وحررته ،  
وسعرص موقف المعتزلة بالتفصيل من خلال آراء القاضي

وذهب جمهور مشايخ لأشاعرة إلى ان القضاء إرادة الله الألفية المقتضية  
لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، وأن الضر هو يعلق تلك لا ده  
بالأشياء في أوقاتها لمخصوصة ، أي تحقق إحداث وإيجاد ، ويعتبر هذا انقب  
فرعاً على مذهبهم في نكس ، وموجب هذه القبول تكون كل أعمال العباد  
حيراً أو شراً بقدرة الله خلقها في العباد (١)

(١) بل ان الأشاعرة يعتبرهم أن القضاء والقدر إيمان وواجبات ، كأنهم ينكرون الاختيار عن الله في  
حق الكاتب



وقال جمهور الماتريدية : « إن القدر هو تحديد الله في الأرض لكل شيء »  
 يوجد من حس أو قبح أو نفع أو ضرر وما يحيط به من زمان ومكان ، والقضاء هو  
 الفعل مع زيادة في الاحكام ، أو معنى آخر هو حصول كل شيء على ما هو  
 عليه أي كما قدره الله (١) ، إلا أن الماتريدية أشاروا إلى أن اختيار العبد بموجب  
 إرادته الحرة لا يتأثر بقضاء الله مثله في ذلك مثل العلم ، فانقضاء صفة  
 القاضي ونقصه لا يغير أحدا عن الفعل . كما هو قال لاسد لعده إن دخلت  
 الدار فأنت بحر تدخل ، والفعل هنا وإن كان قضاء الله ، إلا أن الله ، لم يجر  
 العبد محلياً (٢) . ويبدو أن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة في هذه المسألة ، مع  
 اختلاف معهم في كيفية حصول النفس من العبد .

وختلف المرحلة في القدر ، فمنهم من مال إلى قول لمعية ، ومنهم من ذهب  
 لمذهب الأشاعرة (٣) . وسار مفكرو الإسلام في نطاق التيارات ثلاث : تيار  
 الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، ويمكن اعتبار ابن حزم ومأم الحرمين (٤) وابن  
 القيم أقرب إلى الماتريدية والمعتزلة (٥) ، وفي مثل ذلك ذهب كل من شيخ محمد  
 نحيث والشيخ محمد عبده من المحدثين (٦) .

رأي القاضي : بدأ القاضي بحثه هذا الموضوع بتبرير الخوص فيه ، فقد أخذ  
 البعض على علماء المعتزلة توسعهم في اثبات العدل الإلهي والقدرة الإلهية ،  
 واعتبروه كلاماً في القدر الذي نهى الرسول عنه في قوله : « إنه سر فأمسكوا عنه »  
 وإنه بحر عميق فاجتنبوه .

ولا يعارض القاضي في صحة حديث ابن عباسهم في تحديد ما نهى الرسول

عنه ، فلا يجوز في رأيه أن يكون النهي في الخبر كما ذكره ، وإلا كان ذلك معاً من  
 بيان الحق وساطع ، وعلى هذا يكون المراد منه تكف عن تفصيل هذه الأمور  
 والدخول في الدقائق التي لا دليل عليها ولا حجة ، مثلاً ذلك أن يقول قائل  
 لماذا أمرص الله فلان بعبه وفقره دون الآخرين ، فتفصيل كل أمر لا يجوز ،  
 وإنما يجب أن يعلم محملاً أن الله لا يعمل بعبه إلا ما يشعهم ، ما لم يستحقوا ذلك  
 بمعصيتهم .

ويظهر أن أكثر الأحداث الواردة في القدرية والقضاء والقدر ليست في  
 مرتبة قوية من الصفة (١) ، والمراد منها في حالة صحتها عدم لمادة فيها تعبر  
 عمن ، عن وجه يؤدي إلى إثارة المشبهة والشك ، أما إذا كان قصد لبحث  
 الوصول إلى الحق على جهة التعمم والتعرف لما جاءت به بشريعة ثم الإيمان بالقدر  
 بعد معرفته على الوجه المشروع ، فلا يمكن تصور النهي فيه (٢) .

ثم أورد القاضي معنى القضاء والقدر في اللغة والقرآن (٣) ، والقضاء يشمل على  
 وجوه أحدها إتمام الفعل والفراغ منه ، مثله قوله تعالى « قضاهم سبع سموات »  
 وقوله « لما قضى موسى الأجن » ، وثانيها الإلزام والإيجاب كقوله « وقضى ذلك إلا  
 تمسكوا إلا به » ، وثالثها ، لإعلام والإخبار ، كقوله « وقضيت إلى بي سريل  
 في الكتاب لتفقد في الأرض »

أما الفسر ، فإنه يستعمل في وجوه مشابهة : أحدها بمعنى النقص ، كقوله « وفسر  
 فيها أقواتها » وثانيها بمعنى الإخبار والبيان ، كقوله « إلا امرأته قدراها لها لم  
 العائرين » الحجر ٦

وهكذا فإن سئل عن أفعال العباد هل هي بقضاء الله وقدره فإنها خير بين

(١) نظر بحث ذلك في الفصل الثالث

(٢) روى القاضي عبد الجبار في طبقاته ٨١ أن جعفر بن محمد الصادق سئل عن العبد قد علم  
 منقطع أن تقوم عليه فهو صواب وما لم يستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد م عصيت وم  
 كذبت ولا يقول به م مرصت ولم كتب أسود أو أبيض .

(٣) شرح لأصول محقق ٢ ١٦٢

(١) مقام الفرائد ٢٨ ، العلم الشافعي ٢٧٩

(٢) في الكلام للسمي ٦

(٣) فضائل ٢١٥ ، وقد روى القاضي في الطبقات ١٠١ من تكلم في القدر هو أبو الأسود الدؤلي ،  
 جاء خبراً به فعلم ما رويك ولكن الله رضاء فعل - كديم لو رمي - ثم ما أسخط وأتم تحتونه

(٤) في المبدية الصافية التي يفسر من أواخر كيه

(٥) و (٦) موقف البشر ٢١ ، ٢٨

أفعال العباد وأفعال الله ، أما بالنسبة لأفعال العباد فإنه لا يجوز أن يكون معنى القضاء أكثر من الكتابة المسقة في علم الله وتيسير كل إنسان لما خلق له .  
فإذا أن يكون معناه خلق أفعالهم وإيجادها فإنه لا يجوز ، وألا لما كانت هناك ضرورة للأمر والنهي ، ولتقيد أساس التكليف واستحقاق الثواب والعقاب . ولا يصح إضافة الأفعال جميعها إلى قضاء الله لأن هذه الإضافة توهم أنها من فعله ، ولو أضاف البعض أفعال العباد إلى قضاء الله بمعنى بيان حكمة المعاصي والطاعات فإن القاضي لا يغير ذلك لأن في تفسير الطاعات لطفاً وتيسيراً لعدم لا يوجد في المعاصي ، فلا يجوز أن يكون معنى التقدير بالسنة ما إلا لأخبار وبيان حال . أما الطاعات فيمكن نسبها إلى الله بمعنى محاري ، كما يقال هذا يظهره الولد من العلم والعمل الموافق للعلم أنه من أنه لانه بتدبيره ، ولا يجوز ذلك في المعاصي .

أما في الفعل العالي فيجوز أن نطلق القول بأنها تفصاته وقدره لأنها تتعلق بدت الله ، وكونه قادر مريد

أما الآيات والأحاديث الواردة تفرض الاعاب بالقضاء والقدر خيره وشره من الله ، فإن القاضي يفسر الشر بالصبر ، والضرر بكون شرراً قبيحاً إذ حلا من الصبر ، ويكون صبراً غير قبيح وذلك كالألام والأمراض التي يعوص الله سبحانه ، وإصابة الضرر إلى الله لا تجوز ، لا بهذا المعنى .

ويستطيع الأشاعرة أن يحتجوا بقولهم كيف يقع تنطبق لتام بين ما سبق أن أئتم الله وقضى به وبين ما يقع فعلاً إذا لم يكن جميع ما يقع من أفعال العباد وغيرها من خلق الله وفعله ، لكن القاضي يجيب بأنه لا تلازم بين العلم والقدر ، ولا يؤثر العلم بالشيء أو الفعل في وقوعه ، لأن العلم يعنى ماهية المعلوم وحقيقته ولا يؤثر في أن يوجد ولا يوجد ، ويستند مما يلي

١ - إن يخالف عدم القدرة ووجد فيه العلم لا يصح منه إيجاد الفعل .

٢ - لو صح تأثير العلم بالمعلوم لصح من إيجاد الاجسام والأشياء بمجرد أن نعلمها .

٣ - لو أثر العلم في المقدور فكان الفعل مقدوراً بقدرتين ، وهذا لا يجوز على أصل القاضي ، وإن جاز على أصوب غيره من المعتزلة .

وإذا كان الله أن يشئ في علمه الأتني ما يشاء ، وهذا لا يؤثر في قدرة العلم على أفعاله لأن العلم بالشيء غير القدرة على إيجادها .

وعلى أساس هذه الفهم يمكن أن تفسر مجموعة الآيات والأحاديث الواردة في هذا الموضوع بشأن ذلك .

« قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » لا نفيد الآية أكثر من أن الله يعلم مسبقاً جميع ما سيحصل في ملكه ، ولا يخالف أحد في هذا المعنى .

« قل لا أملك نفسي صرا ولا نصاعاً إلا ما شاء الله » يمكن تفسير المشيئة هنا بالقدر التي أعطاه الله لعباده ليحدثوا بها أفعالهم

- أما حديث « وإن تؤمن بالقدر خيره وشره من الله » ، فإيراد به الإيمان بكل ما ينزل من الله تعالى أنه حق وعدل ، لأن ذلك مما قدره على العباد ، ويقصد حديث أن بطل قول من يزعم في الأمراض والمصائب أنها تسب من قبل الله أو أنها ليست عدلاً ولا حكمة<sup>(١)</sup>

وقول الرسول « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه » من على أن من لم يباع أحد التكليف فهو على الإيمان والاسلام ، وربما ينتقل من الكفر بعينه بتأثير والده ، ولا يدل على أن الله أراد منه الكفر أو أحبره عليه<sup>(٢)</sup> .

- حديث « وإن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً ، ثم يكون عفة مثل ذلك ، ثم يكون مصفة مثل ذلك ، ثم يبعث الله تعالى الملك فيؤمر بأربع كلمات ، فيقال : « كتب أجبه ورزقه وعمله وشقي أو سعيد » وحديث « إن أحدكم ليعم نعم أهل النار حتى ما يكون بينه وبين النار إلا درع فيسبق

(١) انظر آيات المعاصي ٨

(٢) لا يابى ٦

عنه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيموت ويدخل الجنة . وإن أحدكم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع ، يستحق به الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيموت ويدخل النار »

إن هذا الخبر الذي بطل كثير من المخالفين للمعتزلة أنه يبطل قولهم في الفصاء والقدرة ، لا يرى فيه الفاسي إلا تأكيداً برأيهم ، لأنه يفيد أن الله عالم ببداته وأنه كتب في علمه جميع ما يكون وما لا يكون . وأن ما يقع لا يقع إلا كما علمه ، ويفيد من جهة أخرى أن الإنسان قادر على فعله ، لأنه حين يسجد من طريقه في طريق الإيمان يكون ذلك بفعله وعمله ، وهذا ما عبر عنه الرسول « فعمل بعمل أهل الجنة فيكون منها » . أو « فيعمل بعمل أهل النار فيكون منها » . وإذن فإن الحديث ذو فائدتين إثبات لله علما ببداته . وإثبات بعد قاراً على فعله

ومن ستعارض جميع الأحاديث التي تفيد معنى القدرة تجد أنها لا تخلو من كلمة العمل ، مثال ذلك ما رواه الأمام أحمد بن حنبل « أن الله خلق آدم عليه السلام ، ثم أخذ الخلق من صهره قهاب هؤلاء في الجنة ولا أباي ، وهؤلاء في النار ولا أباي ، فإن قال قائل فلهذا العمل قال على موافقة القدرة » فهناك عمل من الإنسان يتفق مع عدم الله الأربى .

ومثله ما رواه بخاري « اعمدوا فكل ميسر لما خلق له » وفي موطأ مالك . أن عمر بن الخطاب عندما سئل عن آية « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم » أحاط سمع رسول الله (ص) سئل عنها فقال إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال حدث هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال حدث هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون فقال يا رسول الله فمبهم بعمل . فقال إذا خلق العبد للجنة استعمل بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال الجنة فيدخله الجنة . وإذا خلق العبد للنار استعمل بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال النار فيدخله النار » وما رعم من أن هذا

الحديث خبر آحاد منقطع ، إلا أنه يمكن أن يفسر بما لا يخالف قدرة الإنسان على العمل ، لأنه يست كل استحقاق عن طريق لعمل الذي يبدله الإنسان .

ويمكن القول بأنه ليس في القرآن وحدث ما ينص صراحة على أن الإنسان محير وأن رذته متفعية عنه نهياً تهما . والإنسان بحاطب ومكف على اعتد أنه مرند وقادر على فعله ويمكن منه ، ولو أن أحدنا أنه حر حربه كمنة لكان قوله صائبا من حيث شعور الإنسان بإرادته وقدرته عندما تصور نفسه ايدة مستقنة ، بعض النظر عن أنواع المقاومات الداخلية وخارجية التي يواجهها عند مباشرته للعمل ، بينما لو قال آخر أن الإنسان محير لأصاب من ناحيه واحدة ، هي أن الإنسان محبوق على شكل معين ونفوى محددة وتتأثر أفعاله بمؤثرات كثيرة لا دخل له في إيجادها أو صنعها

وما همتا هما أن نظرية التكليف لا تكتمل إلا بشعور الإنسان بحريته وقدرته على فعله ، وهذا لا يتسني قضاء حقيقة الكبرى وهي أن الله سبي لا حدود بقدرته وعنده يستطيع أن يتدخل في أي لحظة يشاء وكبعضا يشاء في أي عمل من أعمال الإنسان ، أو حوادث الكون . على أن يكون معلوماً لنا دائماً انه تعالى لا يحل بما أوجبه على نفسه ، ولا يجرح في أفعاله عن الحسن الى القبيح

• • •

## البحث السادس اللطيف الإلهي

فذكرنا فيما سبق ما يتبع بالإنسان من فعله ، فلاحظنا أن الفعل الإنساني يتم بثلاثة ملكات أو قوى ، أولها العلم والمعرفة مما هو مطالب به عمله ، وثانيها إرادة الفعل ، وثالثها القدرة على إرادة ما يريد فعله ، ثم تعرضنا لما ثار من مناقشات تستهدف بيان حقيقة وقوع الفعل من الأسباب ، وموقف نعم والإرادة والقدرة لاهية من ذلك ، وذكرنا أن المعتزلة تشيرون حرية مطلقة وقدرة تامة بالأسباب على فعله مما يوجب عليه مسئولية كاملة

ولكن هل يعني هذا أنه تعالى خلق الإنسان وكلفه ومكنه من الفعل ثم تركه دون أن يقدم إليه يد المعونة والتيسير ، - المعتزلة بعد أن وضعوا الأمر على هذا النحو المحض ، عادوا فأوضحوا العلاقة بين قدرة الله وعباده الله ، وذلك عن طريق ما أسماه « باللطيف الإلهي »

ويقصد بالمعزلة باللطيف وجه التيسير إلى الخير ، وهو الفعل الذي يعلم الله أن العبد يطيع عبده ، ويمكن اعتبار سواه من أنواع اللطيف لأنها تيسير للإنسان أن يكون أمره إلى فعل الواجب ، بعد عن تكاثف التيسير وقد أصبح للمعتزلة نظرية قائمها بذاتها تسمى « نظرية اللطيف الإلهي » كان لها ماضي فصيل توضيحها وتمصيلها في جزء خاص من أجزائه المعنى<sup>(١)</sup>

( ) هو جزء الثالث عشر - حقه الدكتور أبو العلا عفيفي - وطبقته ورده الثمينة والارشاد في سمهورية مصر العربية

ويحق لنا أن نتساءل هنا عما إذا كان يجب على الله أن يفعل اللطيف لعباده ، وإذا كان في مسوره من الأنطاف ما هو فعله لا من الكفار ، فقد أدى لاختلاف في هذا الموضوع إلى نظرية أخرى من نظريات المعتزلة المسكرة هي « نظرية الإصلاح والإصلاح » والصالح « هو كل ما عرى من الفساد » - وتعتمد النظرية على توصيف ما إذا كان واحدا على الله أن يفعل الإصلاح لعباده وللعام - أو أن ذلك لا يجوز على الله لأنه لا يوجد ما هو أصلح مما فعله أو - يعبر عنه الكلاميون بقولهم « ليس في الامكان أسدع من ما كان »

وما أن الفعل الإنساني نتيجة مجموع من قدرة الإنسان التي حققها الله ، وتوفيقه تعالى وللصف والتيسير له - فقد كان علينا أن نتناول بطرق اللطيف في هذا الفصل ، وسنعم بنظرية الإصلاح والإصلاح لأن قيمة اللطيف كواحد أو تفصيل لا يتم إلا بمعرفتها

وقبل ندنا بتمصيل هاتين النظريتين ، لا بد من الإشارة إلى أن المعتزلة تميزوا عن الأشعرية بقولهم « إصلاح والإصلاح » ، وللطيف ، والاعراض عن الآلام ، وقد يكون خلاصهم مع هذه الفرق خلافا في العبارة لأن جميع يتصدون إلى ثمره الله تعالى وإنشأت قدرته وحكمته - إلا أن كل فرقة كتب تؤكد على بعض المعاني التي يعتمد عليها بجهتها المذهبي والمفكري

وبعد الأسس التي قامت عليه بحوث المعتزلة في هذه الأمور سنحصر في

١ - ما نادوا به من أن التحسين والتفصيل أمران عمليان - فقد حقق الله عقوب الناس على نحو تدرك به الحس والفصح ، ومن هنا جاز القول بأن الله أوجب على نفسه من الوجودات ما يؤدي إلى حسن ويبعد عن القبح ، كأدوار للطيف والإصلاح ولأغراض

٢ - نظريتهم في التكليف والنعم الإلهي ، وأنه سبحانه مدم قد كلف الإنسان من عبده أن يمكنه منه كلمة ، ويريد الموعود والفعل التي تعرضه ، وييسر به الأسباب التي تجعله أقرب إلى فعل ما كلف به من الطاعات ، والبطف من هذا النوع الذي يجعل المكلف أقرب إلى القيام بالواجب

٣ - لا صلاح على حكمة الله وأنه لا يحقق فعلا إلا لعرض . وأن الفعل من غير عرض سبه سره الله عنه . وهذا يوجب أن يكون في كل فعل من أفعال الله نوع من الصلاح . لأن حكمكم لا يفعل فعلا يتوجه عنده فيه سؤال وتدرجه حجة . ولذا أوجب الله مثلاً أن لا يكلف نفسا لا وسعها . وهذا لا يستحق إلا ما كان العقل والقدار على الفعل ، والتكليف صلاح . ومفكرة خرم صلاح للتكليف لا يتم إلا بها . وأبلغ ما يمكن في كل صلاح أن يرداد الدواعي والأصوار والالطاف . فلم يحل فعل من أفعال الله من صلاح ولفظ

وقف ماثريانية على جانب المعتزلة في أن كل ما في خلق إله هو حكمة وفرض . فكان أقرب إليهم في تقديرهم هذه الأمور . وإن لم يندموا إلى مثل ما قالوه في اللطف والأصباح ، فكيف أشدو بأن قد ندرت حكمته ولا ندركها ، وأن عدمه در كذا لا يوجب عدمه

أما متقدمو الأشاعرة فقد كان لهم موقف آخر . إن الله خلق العلم بما فيه لا لخدمة حكمته على الفعل . سوء قدره ، سمعه أو بارة به أو قدرها أنها باعده لخلق . وليس يبعثه على الفعل دعش ، فلم يجوزوا التمسك عن عرض الله في فعله . لأن على كل شيء هي محدد صمعه . ولا علة تصح لله . وذهب عدد من متأخري الأشاعرة كالعراقي والبرقي إلى مثل ما قاله ماثريانية

يعود إلى تفصيل معرض

١ - نظريه اللطف الإلهي

٢ - نظريه صلاح والأصباح

١ - نظرية اللطف الإلهي :

تعريف وتحديد :

عرف القاصي للصف بأنه كل ما يختار مدبره عبده الواجب ويتجنب القبح .

(١) - ١٤٠٠ - ١٤٠١

و ما يكون عبده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح مع تمكنه من الفعل في الخواص أي حالة وجود الفعل وعدمه

وعرض اللطف كما يظهر من التعريف أن يقوى الداعي ندي يبرح مع وجود ما كلف التكليف بفعله ، أو يقوى العارف عن إيجاد ما كلف باجتنابه . وقد رأى المعتزلة أن الله إذا علم أن العبد يكون أقرب إلى الطاعة حين يتم فعل ما هو عليه أن يهيئ هذا الفعل للتكليف ، فكان إباحة إليه كالحاجة إلى راحة العلة أمام التكليف حتى يكون أقدر على أداء واجبات التكليف ، أو كحاجة إلى التمكين الذي لا بد منه في التكليف ، والفرق بين القاصي ومشايخ المعتزلة أنهم أطلقوا القبول بوجوب اللطف . بينما قبله القاصي ساء على تعصين معين كما سرى

د اللطف قد يسمى توفيقاً أو عصمة ، فإذا وفق اللطف فعل الطاعة يقال له توفيق ، وإذا وافق خصال القبيح يسمى عصمة

ويمكن إطلاق لفظ الصلاح على اللطف إذا قد ، لأن اللطف لا ينحصر إلا الصبح في الأمور الدينية . فهو من حيث أن لسان يختار عبده ما يستحق من ثواب يقال فيه إنه صلاح ويوصف بأنه مصدحه . إلا أنه لا يستعمل فيه يعود على المكلف من انتفع في الدن . كما أنه لا يطلق على ما يحسب غير المكلف من مباح . فكان اللطف يختص بالمكلف من حيث يؤدي فعله إلى مدحه . في الدين (٢) ، ومثل هذا يمكن أن يقال في إطلاق لفظ الأصباح . يمكن إصلاحه على اللطف حين يعني أنه أصلح الأشياء للمكلف في باب تدبير . وقد يقال للطف أصلح ، كما أن اللطيف أصلح من لطف آخر شريطة أن يحسنها من حيث النوع ، كأن يكون أحدهم لطفاً في توحيد والآخر لطفاً في جعل نفسه . ولا يمكن أن يطلق في لطيف معين من نوع واحد ولطافة واحدة ، لأنه لا لا مزية لأحدهما على الآخر ولا شيء أصلح لم يجعله الله

(١) - ٣ - ٩٢

(٢) - ٢٠ - ٢٢٠

يخالف القاصي في هذا الموضوع عدداً من مشايخ الدين يرون حوار اللطف الإلهي فيه، يتعلق بمذاهب الدين، كما أنه يخالف البعدانية الذين يطبقون دمع لأصلح بمعنى أنه م، من فعل ولا يجوز أن يفعل الله أصلح منه

بين اللطف والتمكين ١٠ ان الفرق بين ما يعد من باب التمكين وما يعد من باب اللطف أن التمكين من شيء تمكين من حلاله، حتى أن من لمعتد أن يريح الله علة المكلف بتمكينه من الحسن الذي أمره به دون الفصح بذي ١١ م، والتمكين يشمل حابة فعل الفصح والحسن، ولا يكون إلا كذلك

أما اللطف فبما أن حاله بسمير وهو دمع إلى لطاعات من حلاله وهو دمع إلى القبايح، فإنه لا يكون إلا مما يؤدي إلى بطاعات، وهو فعل الله بالمكلف ما يختار عبده الفصح لكن فعبه هذا قبحة تعالى الله عنه ١٢

وبناء على تنفرقة اللطف والتمكين ناقش القاصي ومشايخ المعترلة حالات متعددة من سكتيف منها

أ ١ من ٥ نك فرق بين تكليف الله من يعلم أنه يكفر، وبين الحالتين التاليتين تكليف شخص يعلم أنه سيكفر من تكليفه لشخص آخر، وتكليف شخص فعلاً يعلم أنه سيعصى من أخيه في فعل آخر ومير القاصي بين الحالتين الأولى والثنتين التاليتين، فالتكليف في الحالة الأولى صحيح على أصول المعتزلة جميعاً، لأن علم الله لا يؤثر في فعل الإنسان، لكنه في الحالتين التاليتين لطف من جهة ومصاداً من جهة أخرى، ولا يصح من الله تعالى أن يفعل لمفسدة، ولا كان دفع مفسد مقسماً على جلب المدفع، فلا يصح أن يسب مثل هذا العمل إلى الله، لأنه يؤدي إلى خلاف إصلاح

ب هل يجوز على الله أن يعلم من حلاله أنه يكفر وهو يعد ذلك من باب تمكينه على العمل أم أنه تجري مجرى مفسدة، ان هذه الانباء مصححة لا مفسدة لأنها تجري مجرى ابتداء المكلف والتمكين.

(١) المجموع ٢ ٣١١ (ب)

٣ هل يجوز وماتة من يعلم الله من حلاله أنه سيؤمن، احتشف رأي القاصي في هذه المسألة عن رأي أبي علي، فقد ذهب هذا إلى أن ماتته تعد مفسدة ما كان لا يمكنه إزالة عقابه إلا بها، بينما عبد القاصي ذلك من باب التكليف المتدا والتمكين وما كان كذلك فليس واحداً على الله وأن كان له أن يتفصل به، إلا أنه استثنى حالة واحدة جعل إبقاء المكلف فيها واجباً، وهي أن يكون تكليفه الأول قد تضمن نفاؤه، إذ يصح ذلك من باب اللطف التي تقدم وجودها في بدء التكليف، وبذلك يجب أن تؤدي للمكلف، والقاصي في هذا التوصيف يبدو دقيقاً في التقيد بظروته في التكليف

٤ - ولم بحث نه المعتزلة بناء على التفريق بين اللطف والتمكين، أنه هل يجوز أن يزيد الله في قوة شهوة عبد المكلف، والمعروف أن الشهوة دائمة إلى المعصية عدها أبو علي أن هذا يعد من باب لمفسدة التي لا تصح على الله، وأجازها أبو هاشم على أن يريد التعويض على من محسب نفسه عنها، وإلى مثل هذا الرأي ذهب القاصي ١٣

إنبات اللطف : ان ثبوت اللطف بصورة قاطعة لا يكون لا بطريق سماع لأنه ليس من قبيل التمكين الذي يشترى ثبوت التكليف نفسه، وقد أورد القاصي عدداً من الآيات التي تدل في رأيه على اللطف، سيما استناد ١٤ الأشعره على أن الإيمان من فعل الله تعالى بالمكففين من هذه الآيات :

١ - « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتنعم الشيطان إلا قليلاً » يقول القاصي إن الاستثناء هنا بقصد بيان اختصاص الناس بالأنصاف الإلهية

٢ ومما قوله « ولو شاء لجعل لمن يكفر بالرحمن ليوهمهم سعة من فضله ومعارض عليها يظهرهون » قال : تعلم انه لم يفعل، ذكره لكي لا تكون الناس أمه واحده في الكفر وهذا مفسدة وهو لا يفعلها ويعص ما هو حلالها وهو اللطف إلا

(١) المجموع المحيط ٢ ٣١١ (ب)

أن القاصي يستدل هذا بالنهي للاثبات للطف . مع أنه يؤكد دائماً أنه لا يصح لاثبات بطريق النهي . والله لا يعص الله وأمره شيئاً ، يعص للطف

٣ ومنها « وهو سخط الله لرزق لعباده ليعود في الارض » يقول : الله ينزل الرزق بقدر يعملون به عن سعي . أي فانقدر الذي يصححون عبده ، وهذا هو اللطف

٤ — ومنها قوله « ما صرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق » وإن يروى كقوله لا يؤمنوا بها ، وإن يروا سبيل يرشد لا يتحدوه سبيلاً ، والله لم يرد بالآيات هنا بدلالة التي بها تقوم الحجة عليه عقلاً أو سمعاً ، وذلك لأنها لا يجوز مع التكليف أن يصرفها عن أحد كان المعلوم أنه يؤمن أو يكفر ، فالمراد بها إذن ما يكون لطف من الأدلة التي جعلها الله تعالى من احتد

أنواع اللطف : قل بيان الأنواع التي تنقسم إليها الألفاظ ورد أن يستعرض بعض الأمثلة على الأفعال التي تخور أن تعد من باب اللطف

إن إقامة حدود تعتبر لطفاً ، لأن المكلف يكون أقرب عبداً إلى أن يقوم بالوجوب وينتهي عن المكروه ، وحينئذ مشايخ المعتزلة في هل تكون إقامة حدود لطف بالمحدود أيضاً أم أنها لطف بالمكلفين الآخرين ، فذهب أبو عبيد الله إلى أنها يجب أن تكون لطفاً في المحدود ، ولم يوجب القاصي وأبو هاشم أن تكون كذلك لأن إقامة حدود من مصالح الدين عندهم وليست من المصالح الدينية ، فهي قصاص للمعصوم من الظلم فرض ضمان استمرار المجتمع . ولعل القاصي أراد برأيه هذا أن يتجنب اعتبار الإمامة من مصالح المتعلقة بأصل الدين . فذلك يوجب أن تصمم إلى أصول دين لأخرى وهو قول شيعي لا يوافق القاصي عليه

وننظر ونعترف بعد من باب الألفاظ عند القاصي . أو أنها عن الأقل مما لا يتم للصف وهو العزم لا به

أما بعثة الرسل فإنها لطف وصلاح للنبي ولآخرين . ويمكن أن تعد نسوة من

باب التمكين ، فقام يرسل الله الرسل ويأمر بأشروع ويظهر المعجرات لم يكن مجال لاتباع النبي أو محاربه أو معرفة التكليف الشرعية

ثم إن الأمر المعروف والنهي عن المكفر يعد لطفاً لمن كلف القيام به ، بالإضافة إلى أنه يعد الفعل الذي يؤمر بالقيام به أو ينهي عنه من باب الألفاظ أيضاً .

ولآلام التي يبعثها الله بالمكلفين لطف لهم لأنهم يعتبرون بها ويكرهون أدنى إلى الطاعة .

أما النصرة وتختلف ، فهي تعد من باب التمكين أو من باب اللطف إذا كان التمكين حاصلاً أما الهدى فهو عند المعتزلة عمومياً نوع من اللطف ، وطلب الهداية من الناس طلب لهذا اللطف لا فعل من الله بالمكلف كما يرى الأشاعرة

وأحسن مرء لطف . فإد عملاً أن لنا اجلاً لن نحلقه فربما سعتير ويكون أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية : والله قادر على تقديم موت المكلف أو تأخيرها ، ولا شيء يمنع من قدره على خلاف المكتوب أو المعلوم

وأخيراً فإن الرزق يكون لطفاً بالوسع على العبد أو بالتقصر عنه فيه . ولكن كلاً من الأخيرين لا يقطع على أحدهما لطف على بلنوم كعبه من الألفاظ كالألم الواقعة من جهة الله أو تأمره (١)

في الألفاظ على نوعين

١ فهي إما أن تكون من فعل المكلف

٢ أو أن تكون من فعل غيرنا

وما كان من فعل الله على نوعين أيضاً أحدهما يقضي القاصي بوجبه وهو الذي يتقدم لتكليف ، يدنم الله به كالتزامه بالتمكين والثواب ، ويكون في حق

(١) انظر ٢ ٣٦ ب

من علم الله من حابه أنه لا يختار طاعة إلا إذا فعله به ، وثانيهما لا يحب على الله وهو ما يقرر التكليف ، لأنه إذا كان التكليف م يجب بعد ، فإن ما يقرر به غير واجب

أما إذا كانت الألفاظ من محاسن وكانت لطف لنا ، فإننا نحب علينا أن نعملها إذا جرت بحري دفع لضرر عن النفس ، وقد قصد بهذا التحديد أن يخرج منها النوازل إذ لا يستصير تأريخها أصلاً ولا يفل ثوابه دالم يفعلها ،

ويمكن أن نجد أمثلة لهذا النوع من الألفاظ في أبواب العلم والعمل ، وذلك كالعبادات ونظر المعارف عامة ، ومعرفة السموات والشرائع ، والمقدمات اللازمة لمعرفة العدل والتوحيد ، وهكذا فكل هذه الأمور مما يجب على الإنسان فعله ويعد من باب اللطف له لأنه يكون فعله أقرب إلى تحقيق غرض سكينه ، ولأنه يدفع بها الضرر عن نفسه

ويلاحظ أن الألفاظ التي هي من جهة الله تجري بحري إرادة العلة عن المكلف لأداء واجبتهم ، بينما ما هو من جهة المكلف يجري بحري دفع الضرر عن النفس

**شروط الألفاظ وأحكامه :** أورد القاضي هذه الأحكام كلها على أنها من شروط اللطف نفسه (١) . إلا أنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع .

أ شروط وأحكام تعود إلى الفعل الذي سمي بلفظاً .

ب شروط تتعلق بالمطلوب به أو المكلف

ج شروط تنص بالعلاقة بين المصنف والمطلوب به

وتنحصر أحكام النوع الأول من الشروط بما يلي

— أن يكون الفعل المطلوب به ممكن حدوثه ، لأن المعدوم لا حظ له في الدعاء ، ولذا لا يصح أو الصرف عن التسبح

(١) المحيد ٢ ٢٩٣

٢ — أن لا يخرج المكلف من الاختيار إلى حد الإكراه ، إذ لو حصل ذلك لانتهى الاختيار الذي هو أساس التكليف ثم استحقاق الثواب .

٣ — أن يكون حسناً ، ويبدو هذا الشرط واجباً فيما يقع من فعله تعالى ، لدخوله في باب راحة العنة ، أما في باب فعل المكلف فهو حسن وواجب أيضاً لأنه يجري بحري دفع الضرر عن النفس كما ذكرنا .

٤ — إذا كانت صورة اللطف متعاضدة ، أي يمكن أن تتحقق هذا الفعل أو بصدده ، حار الله أن يعبر ويبدل ، أما إذا كانت صورته واحدة فلا تبدل فيه ، فما يفعله الله من الأعواص يمنع أن يقوم غيرها مقامها ، ويخفف الأمر في الألفاظ من أفعال العباد ، مما تعلق بباب العبادات لا يجوز التدب فيه ويجوز التعبير فيما سوى ذلك .

**أما الشروط والأحكام المتعلقة بالمكلف :** فإن أهمها أن يكون المكلف عاقل متقياً ، واللفظ الذي يعد بلفظاً له ، وما بينهما من النسبة حتى يشتد للفظ نصيب من الدعاء والصرف ، وإلا لم يكن للفظ من معنى ولم يكن له علاقة بالتكليف ، فاد علم الوالد من مرض ولده أو كاب مبررة من يعلم ذلك كان ذلك لمرض بلفظاً له ، وعلى هذا يجوز أن مخاطب الله الكافر ، بشرعية وإن كان بعدم أهم يحلون بها لأنه مكلف من أن يعلموا أنها واجبة عليهم<sup>١</sup>

وأخيراً يجب أن يكون بين اللفظ والمطلوب بعدق ومداينة ، وتختلف هذه النسبة ، فقد يتصور الجميع في مرض أن يكون بلفظاً في حق الواجب ويرث نهج ، لما يشاهد من فيه صبر المريض على هذا الألم اليسير تجاه الألم العظيم في عذاب النار ، وبكس يسمع هذا التصور في بعض الألفاظ فلا يجب أن يعلمها تفصيلاً ، وبكس يكفي أن تعلم جملة ، وذلك مثل كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمكر ، إذ لا تكاد تميز وجه النسبة بينها وبين ما تؤدي إليه .

**في وجوب اللطف :** ذهب جمهور معتزلة بعدد : إلى أن اللطف واجب على

(١) مرجع السابق



المكلف كوجوب التمسك به ، ومن القائلين به رأي بشر بن العنبر ، وجمهور بن حرب ، فقد حكى الخياط عن بشر أنه قال : إن عبد الله أظفأ لو فعلها بكاهر لآمر ، إلا أنه ليس يجب عليه فعلها ، لأنه يجب على الله فعل لأصلح وأبكر جمهور معتزلة البصرة قور بشر هذا ، لأن مثل هذا اللطف يعتبر حرقاً لقوانين العدالة الإلهية ، وإذا كان الله يحسم أن فعله بالمكلف أصلح له فرب عليه أن يفعله

وقد انتقد القاضي رأي بشر هذا وسماه وأصحابه من المعتزلة دسم أصحاب اللطف ، لإثباتهم في مقهور الله ما يفعله لأحرور ، والحق أن خلاف القاضي مع التعددية ليس خلافاً في أساس المذهب ، وإنما هو خلاف في عبته وسمه ، ويمكن أن يحدد هذا خلاف في الوجه التالية .

إن التعددية تجعل الله في وجوب اللطف ما يعتقدون من وجوب لأصبح على الله ، فقد أوجس على الله بناء على ذلك التكليف واشتد الخلق سيما يرى القاضي وناقى لمعيرة أن الله بوجوب لطف به لطف فيما كلف به ، ففصروا لإلحاح عليه وجوب التكليف

هذا وجه . ومن وجه آخر ، أن الخلاف ليس في كون الله تعالى قادر ومحل تحت مقدوره ، ولا كان في مقدوره أن يفعل في الكافر من نصف ما يؤمن عبده ، وإنما خلاف في أن الكافر هل يؤمن عند شيء من مقدورات الله سبحانه . ومن رأي القاضي أنه لا يؤمن عند شيء من ذلك على الوجه الذي عنصيه التكليف ، ومن رأي من المعتزلة والتعددية أنه يؤمن عبده

والخلاف من وجه ثالث ، وهو أنه تعالى إذا أقدر بعد على ما كلف ، ثم علم أنه لا يختاره إلا عند أمر من الأمور فهل يكفي الأقدار والتمكين أم أن عليه تعالى أن يفعل به اللطف ، ويعتدون وبشر قارو لا يجب على الله إلا الأقدار وقدل القاضي بل يجب اللطف به (٢)

(١) من ١٢ ٥

(٢) من ٣ ٥ ٢

وقد وصح القاضي بأنه لا يمنع أن يكون بين المكلفين من يعلم الله من حاله أنه إذا فعل به بعض الأفعال كان يختار الواجب ، ويعلم أن فهم من هو خلاف ذلك ، ودليل ذلك الشاهد ، فقد يكون لدى أحداً من يعلم من حال أحدهم أنه لو سلك معه طريق يرفق فيه يذهب إلى مدرسة ويتعلم ، ونعم من حال الآخر أنه مهما فعل به من الرفق أو العنف فإنه لا يفعل ذلك

هذا هو رأي القاضي في معاذية المعزلة . ويرد عليهم ، وقد ذكر أن بشر عدد عن رأيه هذا فيما بعد

فأما الذين قدوا بوجوب اللطف من معزلة البصرة وغيرهم فقد خلمو في كيفية وجوبه ، فذهب أبو علي إلى أنه يجب في كل حال وجوب جمهور من حرب التوسط فذهب إليه يجب في حال دين حال ، فإذا كان لتعمل مع اللطف أحسن مشقة والثوب عليه أقل ، وكان مع عدم اللطف أشق والثوب فيه أكثر . وفي اللطف في هذه حال لا يجب وإذا استوت الحال في وجهين

وردى القاضي أن جمهور عدد عن رأيه هذا أما أبو هاشم فقد اضطرب كلامه في ذلك ، لأنه كان يقول برأي أبي علي في وجوب نصف في كل حال ، إلا أنه أيد في التعدديات رأي بن حرب (١)

من رأي القاضي أن إطلاق القول في وجوب اللطف لا يجوز وله فقد عمد إلى التفصيل ، فاللطف عنده من حيث بوجوب على ثلاث درجات

١ ما كان متقدماً على التكليف فإنه لا يجب ، لأن لتكليف لم تثبت بعد ، فلا وجه لوجوبه

٢ ما كان مقابلاً للتكليف ، وهذا لا يجب أيضاً ، وذلك لأنه إذا كان أصل التكليف ليس واجب بل هو تفصيل من الله ، فما هو تابع له أو نأى لا يجب

(١) صدر ذلك في المحيط ١٩٠ - ٣٠١ ، ومن ٢ ١ ٢٧ ٨٢

٣ - ما كان بعد التكليف ، وهذا هو مورد مشايخ المعتزلة حين يصفون القول بوجوب التكليف ، وهو الواجب عند القاضي أيضا .

ويمكن أن نصيف أي هذا التخصيص مما يدخل في وجوب اللطف ، لأمر التالفة .

أ - إن حال اللطف وجوباً وتخصيلاً يختلف من حيث كون الفعل الذي كلفنا به واجباً أو ناهياً أو مباحاً ، فلا شك أن اللطف في الواجبات واجب ، بينما لا يجب في الناهية لأنها غير واحدة ، ثم إن المباح لا مدخل له في كونه لطفاً . لأن فعله أو عدمه سواء .

ب - إذا كان اللطف من النوع الذي يجب على الله أن يعمه بالمكف ، ولم يعمه مما الذي يستحقه المكلف ، هل يستحق الثواب والعقاب أو الدم ويندح أم لا يستحقهما لتحقق شرط من شروط التكليف

ذهب أبو هاشم إلى أن الله دائماً يفعل اللطف في هذه الحالة أو فعل ما هو مفيد للمكلف أو عزم له بفعله القبيح فإنه لا يحسن منه أن يعاقبه أو يدمه ، ويخلف القاضي شيخه وقال من تسقط العقوبة ويستحق الدم فقد أسقط الله ما كان مستحقاً من قبله على المكلف وهو العمد . لا أن ما يستحقه الإنسان بمجرد فعل القبيح مع علمه بقبحه وقدرته على الإحترار منه وهو الدم فإنه لا يسقط ، بل يرتب على مجرد الفعل القبيح بعض نظر عن التكليف ولا شك أن هذه الأقول تنتهي الدقة في التعبد بنظرية التكليف

ويستحق بعد الثواب رأي القاضي وفي هاشم والمعتزلة جميعاً ، إذا لم يفعل الله اللطف به وكان قد أدى ما وجب عليه<sup>(١)</sup>

ج - إذا كان هناك طريقان موصولان للإيمان أحدهما يوصل إليه مع

اللطف والآخر يوصل إليه مع عدمه ، فهل يجوز أن يكلف الله العبد بالإيمان مع عدم اللطف ؟

مع ذلك أبو علي ، وأجاز أبو هاشم على الوجهين ، عني أن يكون الثواب على ما يوصل دون اللطف عظم لأن المشقة فيه أكبر ، وما من القاضي إلى التخصيص كعادته ، فقال : إنه لابد من ملاحظة أربعة أمور ١ - أن يشب وجه التالفة أن يكون فيه صلاح للمكلف ، ويشد وجه الضر لا يسد هذه الوجهة في حالة وقوعه ٢ - أن يبين المكلف أن الإيمان يقع على وجهين يختلف حاله في أفعاله عليهما حتى يكون عني أحد الوجهين أشق منه على بوجه الآخر ، وأعظم تأثيراً في السمع منه على الوجه الآخر أيضا ٣ - أن يعلم أن الأيمان يحصل به بعد اللطف على وجه يكون معه أشق مما لو حصل بمعناه اللطف .

ويلاحظ أن هذا الرأي لا يختلف كثيراً عن رأي أبي هاشم فقد أثبت القاضي صحة التكليف بالإيمان على الوجهين ، على أن يكون في أحدهما أكثر مشقة وأعظم ثواباً .

موقف الأشاعرة والماتريدية من نظرية اللطف : سبق أن ذكرنا أن الأشاعرة والماتريدية يجهلون المعنى في هذه النظرية مع ما ذكرناه من اختلاف المذهب الثاني عن الأول في إثباته على أفعاله تعالى بالحكمة .

ولئن كان الخلاف بين البعدانية والقاضي حول ما إذا كان في مقدور الله من الأنطاف ما لو فعله ، كما هو الأمر ، فإن الخلاف بينه وبين هؤلاء على الأصل الذي يقوم عليه اللطف ، وبالتالي عني ما يتفرع عنه من أقوال

وقد أكرر الإشارة لفظ الوجوب على الله سواء كان ذلك في اللطف أو في غيره ، وأثبت الماتريدية الوجوب عليه من حيث ما تقتضيه حكمته تعالى ، وفسر لأشاعرة اللطف بالقدرة على الطاعة بخلقها الله في المكلف بطبيع ، لأنه تعالى عنهم

(١) محيط ٢ ، ٣١٠ ، ١٣ ، ٧١

هو الأصل في إيجاد أصول العباد ، ونعمد كما سبف هـ ١٠ . وذهب لاثريية إلى أن المظلف هو التوفيق والتيسير والبصرة دون وجوب ١٢ . وقد وافق لأشاعرة سعادفة في قولهم أن في قدسه الله تعالى بطلاً ، ولطف به سائر من نعمه أنه يموت كراهة الآس ، ولكن بمعنى أنه قدر على أن يقدرهم على الامان (١٣)

واحق أن من الصعب أن نعوم مناقشة مجدة بين القاصي والمعتزلة عموما وبين الأشاعرة حول هذه النقطة لأن كلا من الفرع ينصح من أصل مختلف عن أصل الآخر ، والأشاعرة لا يقرون بالأصل الذي جعل المعتزلة يصنعون نظرية اللطف لأن اللطف يعتمد على حرية تكلف في الاختيار وقدرته على أفعاله ، سما لا يرى الأشاعرة والمعتزلة هذا الرأي . وإدأ ما ضروره وجود اللطف بالانسان ، دم لن يؤدي إلى تعبر شيء من هذا الأصل

من أجل ذلك م يكلف القاصي نفسه عبء الرد على الأشاعرة والمعتزلة كما فعل في نقاشه مع معتزلة بغداد .

## ٢ - نظرية الصلاح والأصلح :

الصلاح ضد الفساد ، وكل ما خلا من فساد فهو صلاح ، وهو يعمل الخيرة إلى الخير من قيام العلم ، ونفع النوع في العاجية والسعادة السمعية في الآخرة

أما الأصلح فيظهر لي حاشا ما إذا كان هناك صلاحات وخير ، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق ، فإنه يكون الأصلح ١٤ ، ولما كان كل شيء في العلم متجها نحو الصلاح العام . وكان الصلاح العام هو عنة حق ، فإنه يحق لنا أن نقول أنه صورة من الخير المنطق

(١) لأشعري مجوي ١٠٣ ، ونعمد ٨ ، ١٩٦ ، انقلاب ٢ ٥٧٧

(٢) نظم الفرائد شيخ وده

(٣) التمهيد ٣٣٨

(٤) نهاية الاند ٤٠٥

هذا هو ملخص نظرية الصلاح والأصلح التي ذهب إليها المعتزلة جميعا على تفاوت بينهم في التفصيل

وقد كان النظام أول القائلين بهذه النظرية ، وقد عبر عنها بقوله « إن الله لا يقدر على أن يفعل معاده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن ينقص من نعم أهل الجنة ذرة لأن نعمهم صلاح هم ، ونقصان ما فيه صلاح ظلم »

ويجب أن نلاحظ أن المعتزلة ينظرون هذا إلى العالم بأسره وليس إلى حادثة جزئية فيه ، فلا تنقص نظريتهم بما نراه من حلال مبدأ الصلاح في بعض حوادثه من أين استقى النظام قوله هذا ، وهل هو نتيجة منطقية لما ذهب إليه من نهي الصدمات

ذهب عدد من لمحدثين والقديماء ١٥ إلى أن النظام يستقي نظريته من مصادر غير إسلامية ، ويمكن أن نجد هذه المصادر التي يشيرون إليها على النحو التالي :

١ إن ظلمة والمعتزلة عموما متأثروا بأرسطو في أيه القائل بأن الله يسير وفق نظم لا يخرج عنه ، وأنه ليس مطلق التصرف في فعله ، والصلاح الذي قد به المعتزلة نوع من تقييم قدرة الله

٢ وقال الشهري في أن النظام أخذ هذه لفظة عن قدماء الفلاسفة ليس روبا أن الخواص لا يجوز أن يحدرو شيئا لا يفعلونه .

٣ وارتأى هوروفر أن النظام تأثر بقسفة أوفين بكتلين بأن شر والخير سعيهما حتما عقاب أو ١٦ . راء حسب قولنا لا يمكن تغييرها أو تحريمها

٤ وقال البغدادي في أن أصل هذه النظرية مسمى من المسئلة بكتلين بأن إنه خير لا يمكنه أن يفعل إلا ١٧ . خير لأن الشر لا يصد إلا عن الشر

(١) البغدادي ١١٥ ، الانتصار ٧ ، ٢٣ ، الشهرستاني ١٢٢

(٢) جرد ١٠٥ ، ١٠٦ ، بار ٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، والشهري في نفس والنفس ١٠١

البغدادي الفرق ١١٥

٥ وأخيراً فقد أشار العيص إلى أن فكره لأصحيح موحدة في اللاهوت المسيحي ، وأنه لا يعد أن يكون النظام قد تأثر به من دساتير يحيى الدمشقي أو من غيره من النصارى .<sup>(١)</sup>

ومع أن لا يستبعد أن يكون النظام قد أصحح على كل من الأخاهن الفلسفي والمسيحي ، إلا أنه لا يجوز نسبة سيطرة أفكارها إلى مذهب فلسفي أو ديني معين . فليس مال بعض المعتزلة أن يقول نظام للعلم تجري عليه عباد الله وعباده ، لأن معظمهم أنكروا القبول تحتية هذا نظام ، وحبسوا لله حرية نفسه أو تعيينه إذا أرد ، وليس هذا قول أرسطو في القوانين التي تحكم الكون ، وإن كان قد صعد الفلاسفة على ما روى شهرستاني يقولون بأن أخوان لا يجوز أن يدحر شئ . فبالمعتزلة لم يكونوا بحاجة إلى أن يأخذوا مثل هذه الفكرة عن مصدر غير إسلامي . لأن فيما يعتقد كل مسلم من تربية الله عن العلم والقياس . وسنة كل خير ، به ما يكفي لأن يكون أساساً لقول المعتزلة في الإصلاح ، أما أن المعتزلة تأثروا بالرومية في فكرة الموضوع التام لإله حكيم . يصر النظم منس ، فيمكن أن يرد عليه مثل ما ردد ، على من يقول بأنهم برأي أرسطو . وأما ما يصحح - المسيحي - أن نسب هذه الفكرة إلى شوهي أبي النظام . فليس في النص صواب . ورد عائلتها عن المسيحيين .

وإذا فإب هذه النظرة تقوم على عدد من المبادئ الأساسية التي أُلح عليها لمعتزلة ، كفكره العدلة لإلهية ، ولحكمه - بغيره التكليف - وبصاف - في غير ذلك من القواعد الأساسية لديهم .

وقد صاغ معظم المعتزلة النظام في قوله : إلههم ، حسبوا على فريقين كبيرين . أما معتزلة عدد فإنهم أوحوا على الله فعل لأصحيح لعباده في دينهم وديانهم ، ولم يجوزوا عليه وهو الحكيم ، يبقى أي وجه ممكن للإصلاح عدده في الدين والآجل لا ويعمله ، وقالوا : إن على الله أن يفعل أقصى ما يقدر عليه في إصلاح عدده

(١) بصره - ص ١٥٥

أولا كان محيلاً وظالماً . وهكذا أوحوا على الله خلق نعيم وجوب حكمة ، ثم أوحوا على الله ما دام قد خلق نعيم أن يكلف الناس . وأن يكمل عقولهم ، وأن يقدرهم ويربح عظمهم في أفعالهم ، وعددهم أن كل ما ربح العباد في الحزن والمآل فهو الأصح لهم من الله . حتى يحبه الكفر في العبد . وعلى هذا الأساس تكون نظرتهم قد طغيت في الخلق والتكليف والعباد

أما معتزلة البصرة فقد أنكروا معطهم رأي البعاده في أنه يجب على الله فعل الصلاح والأصحيح للعباد في ندين وندب ، وقدروا بعمل الله الأصحيح لعباده في ندين . ولذلك لم يوحوا على الله خلق العلم . ولا تكليفه للعباد . واعتبروه بغير منفصلا بأكمل العمل استند أي دون تكليف . ولم يوحوا بتكليف المكلف . إلا أنه إذا كلف فيجب عليه وإقذاره بالعلم بأقصى درجات الإصلاح

وكان شيوخ القاضي من أنصار مذهب البصرة في الأصحيح . فقد اتفق أبو علي وثو هاشم على أن الله لم يدحر عن عدده شيئاً مما علم أنه قد فعل بهم أبو العادة . والتموه من الإصلاح والأصحيح واللفظ . « ولا يدحر الله نفسه على شيء » هو أصحيح مما فعله عدده كما يدعي العدلية والأشاعرة وغيرهم . ولم يقصدوا بشيئ من الأصحيح معنى الأكثر ، وقالوا بل هو الأحسن في عاقبه ولأصوب في العاجلة . وبأن كان ذلك مكررها .

وبعد النسب في اختلاف بين البعاده والبصرة ، أن الفريق الأول أوجب الأصحيح لأنه جعل سبب وجود الفعل مجرد النفع وسرور أو ما يؤدي إليهم . ومن هه أوحوا على الله أن يفعل في العبد كل ما يقتضي نفعهم إذا أعدمته وجوه النفع منه سوء كان ذلك في الدنيا أو في الآخرة .<sup>(٢)</sup> . فيسبب جعل الفريق الثاني سبب وجود الفعل فعلاً تدحر به من الضرر والوقوع في القبح .<sup>(٣)</sup> وهذا ، يجعل كل ما يتعلق

(٢) لارشاد الجويني ٢١٧

(٣) من لائحة عن موقفهم هذا أن أبا القاسم السلمي يرى : أنه قد علم أنه إذا أعطى يداه به يستمتع به دون علة . يفعل إذا لم يضر أحد . والذي يوجب هذه ذلك هو جوده الذي هـ أ

(٣) نظر مجموع المجلد ٣ ٥٤ لاغص . ٦٥ - ٥٠ ، النص لابن مكرم ٣ ٩٣ ، ٦٥ ، مقالات ٢٤٦ ، الفرق بين الفريقين ٤ ، متن والحق ٧

مباح الذب دواعياً من لتفصل الإلهي ندي لا يصح أن يكون واجباً

ما من شئ من المعتزلة عن القول بالصلاح والأصلح من ضرر من عمرو ،  
وخصص لفرده ، وبشر من المعسر وجعفر من حرب ، وإليه لم يوجبوا لأصبح على الله ،  
ودعوا إلى أن عبد الله أنطاف كثيرة لا يهاهه في يؤمن الكفار أو فعنها هم ، ولكن  
ليس على الله أن يعبد لأن الواجب عليه هو إراحة العلة والتمكين ولا شيء غيرهما ،  
وقد حكى القاضي عوده سر وجعفر عن رأيهما

### موقف القاضي

حدد القاضي موقفه إلى جانب معتزلة انصرة وشيخه أبي هاشم الذبي ، لا  
أبه حرياً على عادته عند إلى لتوضح والتفصيل ، ولم يكتف بالاطلاق

وحتى يصح لأمر في نصاها رأى لزاد عليه أن يحدد معنى بوج وأصلح  
ندين تتألف منها مسائل : « هل لأصلح واجب على الله أم لا »

بوجب الواجب هو ما إذا لم يفعله الفاعل استحق الدم ، وليس في تعريفه أنه  
ما هو الأولى فعله ، والواجب على هذا النحو لا يقع التزاد في وجوده لأنه يتميز عن  
غيره باستحقاق الدم إذ لم يفعله الفاعل وهذا لا يتصور فيه التزايد أو التقصير ،  
وأما أن يوحد الفعل فيكون فعلاً للواجب ، أو لا يفعله فيستحق ندم<sup>(١)</sup>

وبوجب ضرر من أحدهما يجب على القادر لأمر يتعمده وهذا لا يتصور إلا  
في المكلفين الذين يصح عليهم النفع والضرر ، والثاني يجب حق بغير وهو الذي  
يجوز استعمده في حق الله تعالى ، وبما أن هذا النوع من الواجب في حقيقته لا  
يختلف باختلاف القاديين أي شاهد وبغائب ، وإنما يكون وجوده عند حدوث  
أسببه فهو واجب يصح على الله على أن لا يفيد معنى التزايد ، ي نه يطلق معنى  
الصلاح لا لأصبح إذا صح عند الواجب صلاحاً

(١) لمقال ١٠٤ ٥٧٤

(٢) معنى ١٠٤ ٥٧٤

الصلاح أما معنى الصلاح عند القاضي فهو « النفع » وحقيقته على حد تعبيره  
« النفع ودفع الضرر » ولا يجب الفعل على الله لأنه صلاح أو أصبح ، ولا لأنه  
صواب أو أصوب أو غير ذلك<sup>(١)</sup> ، والله لا يفعل مع العباد إلا ما يتبعهم ، لأن أفعاله  
كلها حسنة ، ولا يصح أن يجب معنى الأصلح على الله لأنه يؤدي إلى أنه لم يصح  
أحسن ما يصح أن يفعله برفع عياده ، مع أنه ليس به صفة رائدة على مجرد الحسن ، وذلك  
أصلح منه ، إلا أن في أفعاله تعالى ما ليس به صفة رائدة على مجرد الحسن ، وذلك  
كمزانه العقاب بالمتحقيقين ، وفيها ماله صفة رائدة على مجرد الحسن وهو سائر  
ما يفعله بعدده من التفصيل ، وهكذا يكون ابتداء الحق وبصغرات التي حق الناس  
عليها ، وابتداء التكليف ، وكل ما يفعله الله ، هو من نوع التفصيل الذي لا  
يصح أن يوصف بالوجوب<sup>(٢)</sup> ، لا أن ما فعله الله ابتداء من التكليف ونحن  
يصح سبب بوجوب بعض لأفعال مثل لإقدر ولأنطاف والثوب والأعواص .

وهكذا م يقس القاضي رأي العددية بوجوب لأصبح على الله في كل أفعاله ،  
ومير بين ما هو من نوع تفصيل وهو كل ما يفعله ابتداء كالتحق الأول والتكليف  
وبين ما هو من نوع الوجوب ، الذي يصح أن يوجد بعد أفعاله الابتدائية ويكون  
لزاماً عليها ، ثم إن الأصلح على الله في هذه النوع لا يكون واحداً إلا حين يتعلق  
بأب ندين ، كالأعواص على الآلام والألصاف والأزاري وغيرها ، ولأنقدس عليها  
مصالح ندين ، لأن النسب الذي لأجله وجب على الله اللطف في باب ندين أن  
المع فيه بمنزلة دمع من التمكنين ، وهذا منافص لأصل التكليف ، بينما لا يرم  
هذا في أمور الدنيا ، وإن كان له أن يتعص به على عياده إن شاء

وقد هاجم القاضي فكرة بشر من المعتمر القائلة بأن عبد الله أنطافاً لو فعلها  
ذلك لم يآمن ، لا أنه لم يفعل لأنه أرح علته ومكنه ، وأنكر احتجاجه بأدلة سمعية  
على ذلك . كقولته تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على إحدى » « ولو شاء ذلك لآمن من  
في الأرض جميع » « ولو شئنا لآتين كل نفس هداه » وهو كلام لقرآن بما لا

(١) لمعي ١٤ ٢٣

(٢) مرجع السابق

يتعارض مع نظريته ، ويبر أن قصده تعالى أن يمههم عباده أنه لو أراد أن يضطرهم ويأجئهم إلى الإيمان لفعل ذلك ، لا أن حكمته اقتضت أن التكاليف متلارم مع اختيارهم وبعينهم ، بالإضافة إلى الطاعة بهم .

والحق أن التزام لبعدادية بقول الأصلح على الله أو قعهم بالتزامات أخرى ، منها ، أن تكون الثواب كالفرائض من حيث الوجوب ، دامت تؤدي إلى الثواب ، وأن يكون العقاب أصلح من العقو ، وأن يكون التكاليف واجبا لأنه هو الأصلح ، وإذا قبل لهم أن التكاليف أصلح حقا ولكن لم علم أنه سيؤمن وينتفع بمافع التكاليف فكيف يكون ذلك صلاحا من علم أنه سيكفر ، وأحق أن حواهم بأن وجوب تكليف لأحير لأن فيه صلاحا لغيره غير متفع ، ويلزم على قوهم هذا أن يكون تكليف الله للعباد بالفعل عبثا وقبحا ، لأنه إذا كان الأصلح واجبا يكون ما يعبه الله من الثواب وجبا يجب عليه لكونه أصلح ، وما دام يستطيع أن يفعل بالعباد دون تكليف ومشقة فمن لا يعبه على هذا النحو ، إن معظم هذه الالتزامات تخص منها القاصي ومعتزلة انصرة حين قررنا أن في أفعاله تعالى ما يجب ، وفيها ما يكون تفصيلا منه

موقف الأشاعرة والماتريدية من الصلاح والأصلح : ذكرنا أن المذهب لاسلامية غير المعتزلة هاجمت هذه النظرية لأنها تقوم على أصل تنكره ، وهو الاجابات على الله ، وقد تعرض للمعتزلة عموما هجوم شديد ، إلا أن أكثر ما وجه ليهم من نقد يطبق في الأصل على معتزلة بغداد ، وكثيرا ما بسط التواء معتزلة لبصرة ولمساهمة الأخرى في الانتقادات التي توجه إلى العباديين .

ويمكن أن نتحص انتقادات الأشاعرة والماتريدية على فكرة الأصلح ما يلي :

١ قال الماتريدية . إنه لا يصح قياس العائب على الشاهد ، وإذا صح أن

ترك الأصلح في الشاهد محس فإنه لا يجوز أن يكون كذلك في الله تعالى ١ لأنه يختلف كذا عن العباد .

٢ وقد اخويي الفكرة من وجهين : أولهما عن طريق إنكار أن يتقرر وجوب أو فسخ أو حسن الفعل بطريق العقل لا على الله ولا على غيره ، وثانيهما نأن يقل فكرة الوجوب على الله ثم يناقشهم في التناقضات التي تؤدي إليها ، ولم يخرج اخويي في هذه الارومات كثيرا عما وجهه القاصي إلى السعد دية (٢)

٣ وسلك الشهرستاني مسلك القاصي واخويي ، وزد بأن وجه تضاد إلى أصل فكرة لصلاح ، فتساءل ما هو الفرق بين الإصلاح والأصلح ، هل هو دفع العبر ، وإذا كان الأمر كذلك فلم كلف الله بني آدم دين غيرهم ، وهل تكون حكمه الله في خلق السموات والأرض أن يعرف أب التباد المكلف ثمرات عمه أكثر من التباده بفصل يناله من غير عمل ، وأصاف الشهرستاني (٤) د تفصيلا الاعراض على أصل المعزلة لوجده أن العرض من خلق العالم هو الاستدلال ، وأن العرض من الاستدلال حصول المعرفة ، ومن ثم وجوب ثواب ، ومن ثم حصول لتمرقة بين نسني المقابلة . استحقاق الثواب . والعطية ( التفصيل دون استحقاق ) فهل يصح أن يكون عرض الأغراض من خلق العالم هو هذه التمرقة ؟

بما لا نذكر صحة الانتقادات التي وجهها الشهرستاني إلى أصل وجوب التكاليف ، إلا أن استنتاجه الذي خلص إليه نس حقيقة ، لأن الذين أثنوا لتكاليف تفصيلا ، ويميرو بين نعمة الثواب ، كاستحقاق على الفعل ، ونس التفص من الله على عباده دون فعل منهم ، ثم يقصدوا إلا إلى التفسير بين أمر يوجه الله على نفسه لتعلق حق بغيره ، وبين أمر آخر لا يجب عليه لأنه لا تعلق

(١) السعيد ١٣٧

(٢) الأيضاد للجريبي ٢٨٩ ٣٠

وبصرف النظر عن الآراء المتطرفة التي قال بها بعض المعتزلة والتي رد عليها القاصي ، فإن نظرية الإصلاح تسو معتولة لتفسير فعل الله بما لا يحالف نظرية التكليف :

تمهيد في تناول التكاليف

(١) ينظر أيضا، ص ٢٠٥، أ، مبيّنات ٣، ٤، ٦، ٧، ٨، ٩ و ١٠ في خلاصتي المرفقة، وبموجب

الثواب، وإن أنسى واستكبر استحق العقاب . وقد . إنه يجب الامتناع عن القول بوجود شيء عن العباد إلا بعد أن ترد أوامره وبواهيته ولا بعد العلم بأنها وردت . لأن العقول لا ترشد إلى ذلك واجب على العبد ويرى خوفاً أنه لو لا ورود الشرع بالوعيد على من ترك ما أمر به لما فهم العبد وجود علمه، والوعيد في نظره لا لحاظ هو الذي يستحث العقول على التكبر<sup>(١)</sup>

وكان من أنصار هذا الرأي ابن حلدون، الذي يضيف إلى ذلك، أن التكليف الشرعي هو الطريق إلى التوحيد وذلك لأن المطلوب فيها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم، اضطرابي للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإلهامية<sup>(٢)</sup>

ومع أن الرزي يقول بكثر ما اتفق عليه الأشاعرة، إلا أنه يقترب من الاعتزالية في هذه المسألة، وقد ذكر في تفسيره لقوله تعالى «إياك نعبد» أن العبادة عبارة عن الانسار بالفعل للمأمور به على سبيل التعظيم للأمر، مما لم يشب للدين أن هذا العالم إنما وحدها قادراً على مقدورات لا نهاية لها، عينا عن كل الحاجات وأنه أمر عبادة ببعض الأشياء ومهاهم عن بعضها وأنه يجب على الخلائق طاعته والافتقار لتكليفه فإنه لا يمكنه القيام بواجب قوله تعالى «إياك نعبد»<sup>(٣)</sup>

٢ - وهو أننا بحسب رأي المعتزلة كما عرصه القاضي على الأقل - لا يمكننا أن نجد تفسيراً لقولهم بالتكليف العقلي لا يختلف في حقيقته عن تفسير من أنكر ذلك عندهم .

إن لعقل غير مستقل في عمله عن فعل الله وإرادته، وإذا كان هناك تكليف عقلي قبل ورود نوحى يشمل أمور التوحيد والعدل جميعاً، فإن الله تعالى هو الذي خلق العقل أو العلوم الضرورية في الإنسان، وهو الذي يحقق الحواطر التي تنبئ على النظر والتفكير، وهو الذي يصيب الأدلة للمكلف، أو يجعله بحث يكون قادراً أو

(١) العقيدة الفلسفية ٥٠

(٢) مقدمة بن خلدون ٣ ٤ ١

(٣) التفسير الكبير للرزي ١ ٥

متمكناً من تحصيل العلم منها . وليس للمرء في الحقيقة إلا فعل النظر نفسه . ومن هنا كان حمته ما كلف امرء فعله أو تركه كفتح القسيح وحسن الحسن مركباً أصله في حمته العقول أي أصولها . وإنما لا يكون في قوة العقول التشبيه على التوصل وتعيين ما تنطبق عليه الفواعل والأصول . وبذلك يحتاج الأمر إلى مظار واستدلال وسمع بعرفتها .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير يؤكد لنا أن التكليف كونه مطلقاً للعقول . لأن ما يدخل تحت التكليف لا يخرج عن ثلاثة أنواع . إما أنه واجب بمرء فعله، أو أنه قسيح يجب تركه . أو حسن يندب إلى فعله . وكل ذلك قد تقرر في أصول العبدول، وإنما يحتاج إلى النظر والبحث والداعي والمسه للمعرفة أعين هذه الأفعال التي هذه صفتها<sup>(١)</sup> .

٣ - وهو حاولنا تفصيل ما يتناوله التكليف كما عرصه القاضي بوجدان أنه في الأساس يقوم على التعريض للثواب وهو جوهر التكليف، وترتب على ذلك أن يكون المرء مكلفاً بكل ما له مدخل في استحقاق ثواب من الأفعال والآثار . أما فيما ليس من هذا الباب فإن الإنسان يكون مضطراً فيه

وتوصيحا لذلك نستطيع أن نمر في تصرفات الإنسان على أساس التكليف . وعين هما .

أ ما يدخل تحت التكليف من الفعل وتركه .

ب ما لا يدخل تحت التكليف .

أما ما يدخل تحت التكليف فإنه على نوعين أيضاً . نعلم : عدم الفعل والفعل بوجوب علم وعمل

وما يدخل تحت التكليف من العلوم . تشمل الأمور التالية

(١) المحيد ١ ١٠ ٧ ١٢



١ - أقل ما يجوز أن يكاف المكلف من تحصيل العلم به - اختلف شيوخ القاصي في هذا فقال أبو علي لا يكاف الا معرفة الله وتوحيده ، وما معرفة عدله فلا يجب ، وقد بنى رأيه على أساس أن الوجوب على المكلف شكر النعم وهذا يتم بمجرد معرفته تعالى إلا أن القاصي لا يقبل أن يكون هذا كاف لوجوب شكر النعم ما لم يعرف الله عادلا أيضا .

وقال أبو هاشم : قل ما يكاف مرة معرفته . الله بعدله وتوحيده ومعرفة صفاته ، والثواب بسبب اصفاته معرفته استحقاق الثواب ، ان هذه المعرفة تساعد هل لمن الصلابة واجتناب المعصية وقد أيد القاصي رأي أبي هاشم وأصاف اليه تمكن العبد من القيام بهذا الطيف الذي هو معرفته استحقاق الثواب والعقاب والحقيقة أنه لا حاجة الى هذه الاضافة لأنها متضمنة في تمكين بصورة عامة

٢ - ما استقر عليه التكليف أي عدم لتكليف مكتمله : وقد تناوذا لقاصي في أربعة أقسام هي ١ - نعم بالمكاف حكيم وتوحيده ٢ - العلم بعدله وحكمته وما وجب هذا العلم لوجوب العلم بالثواب والعقاب ٣ - العلم بالثواب والعقاب ووجوبه لكونه لطفا ومساعدة فيما يكف مرة به ، ٤ - العلم بالأفعال التي كسبها لمرة وصفاتها فعلا أو تركا ، لأنها هي المطلوب بالتكليف

إن هذه الأقسام الأربعة من العلوم تتعلق ببعضها ترتب خاص على الوجه الثاني : نعم بالثواب والعقاب متأخر عن العلم بالتوحيد والعدل ، لأنه يعتمد على العلم بهنئذ والعقاب وهو الله ، ويتمتع على علمنا بكونه قادرا يستطيع أن يوصل الثواب والعقاب الى المستحق وكونه عالما لأن نعمنا باستحقاق كل مكلف ضروري لا يجده ، وكونه حيا حتى يعلم به عبي عن نرك الثواب والعقاب وكونه سميع بصير ولا جازت عليه الآفات فسمعت قدرته وجورب العجز عنه وجاز عليه حدوث لأن القديم لا يصح منه العجز ، ثم يتمتع على كونه موحدا ، وهذا ضروري لمعرفة قدرته ، وما يحتاج الى معرفة كونه تعالى قدنا ليشئت أنه عالم بساته قادر لذاته ، أما كونه مدركا فلا نعم مفردا لأنه متمتع بكونه حيا ، وما بصفة نباتية أو الأنحس التي يقوب ٣ - اقاصي جريا على سنة أبي هاشم فلا دخل هنا

باستحقاق الثواب والعقاب ، ولذلك فإنه لا ضرورة لمعرفة في علوم العدل ، ولا بد من معرفة صفات نهي منع مشابهة تعالى للمحدثات ، والا جاز العجز والحاجة عليه

ويثبت العدل على معرفته تعالى ، وهو ضروري قبل العلم باستحقاق الثواب والعقاب ، وذلك لأن لا نعم صالحة اثابته والعقوبة منه إلا إذا علمنا أنه لا يفعل القبيح ولا يحسن بالواجب وإذا صح أن العلم بالثواب والعقاب يعتمد على ما قدنا منه يجب العلم به ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، والوجوب الأساسي هو دفع الضرر عن النفس .

أما عن الأفعال ، فإنها على صريين . منها ما يعلم ضرورة في كمال العقل سواء كان نعم واجب كشكر الممعم ورد الوديعة وقضاء الدين ، أو كان غير ذلك كالنظم والعش والكذب ، ومنها ما يعرف دلالة نحو معرفة الله وعبرها ، وأحكام العبادات والواجبات الشرعية ، وهنا لا فرق بين العقلي والشرعي ، إذ أن الشرعي كله لا يعرف إلا استدلالا ونحو أن نلاحظ أن نعم الضروري غير مقصود لذاته لأنه غير مقدور نعد ، وما كان كذلك فلا مكلف عليه فيه وإنما هو معلمة له هو مكلف به وهو العلم الاستدلالي ، وهكذا يعلم ضروري أساس كل من العلوم الاستدلالية لعقوبة وشرعية وهو من خلق الله في الانساب

ثم طريق المكلف لتحصيل ما يلزم من هذه العلوم منه النظر والاستدلال المعتمد على العلوم الضرورية والأدلة ، أي لا بد من حجاج العلم الضروري من النظر فيها جميعا ويمكن أن نوضح ذلك في المواضيع التالية

أ - العلوم المتقدمة بالله وصفاته وعنده وقوانه وعفانه لأهل معصيته . رأى القاصي أن الله يعرف حمسة بالضرورة ، وهذا يستوي الناس فيه جميعا لأن يعتمد على الفعل الضروري ، وإنما الخلاف في التحصيل ؟ هل لله عنة موجه أو هو صبح أو جسم أو نور ، وهذا هو الذي يكون بالنظر ، فكل من يدرك ضرورة أن هناك مؤثرا أو محدثا للمحدثات وإنما خلاف في حقيقة هذا المؤثر

١٤ ينحل تحت التكليف بأن لا يفعل . وجود هذا النوع إنما يكون لوجه هو القبح ، وهذا الوجه إما أنه عقلي يعرف ضرورة أو دلالة ، أو أنه شرعي يعلم بوجوده مهي شرعي ويظهر بالاجتهاد والدلالة ، وقد يعرف بالضرورة ، وضرورة

210

عليها به وبعضها يتم بالحصول والفعل من المكلف أي ، لاكتساب ، وإن صح أن صاف العلم كنه يبا على سبل المنجار (١)

○ لاحظنا أن التكليف عند القاضي قد يكون عقلي وقد يكون سمعي أو شرعي فما هو ميمير كلا النوعين - أو ما هو بني بكلفه عقلا أو بكلفه بالسمع ، لقد جاء القاضي ذلك ببعض فقاو و ن ما لا يصح أن يعلم لأم حجه العقل هو بني مع الجهل به لا يصح أن يعلم كونه حل وعز حكيم لا يحذر فعل شيح أو لا يسمح هذا لحاج معه ، فما هذه حادثة لا يصح أن يعلم إلا بالعقل بالتكليف العقلي فأما ما يصح هذا العلم مع الجهل به فليس يمنع أن يعلم من حجه بالسمع ، بالتكليف سمعي (٢) . ومن أجل هذا الاختلاف كانت الحاجة إلى بي . ولو لا انفصال التكليف العقلي عن السمعي لما احتج إلى سوء . وعلى ذلك فإن من م تسعة الدعوة يكون معدوما فما يتعدى د واحبات الشرعة دون عقبة (٣)

والحق أنه كما يجب أن يصف هذا فصل من الفقه حتى تكتمل معنى بتكليف الشرعي بعد معرفتها للتكليف العقلي . وقد أدرج القاضي هذا الفصل فعلا في المحيط (٤) والمعي (٥)

لا أن موضوع هذه الرسالة لا يسمح بأكثر موضوع التكليف العقلي هذا ولذلك كتبنا بالاشارة إليه في بحث عدم الكلاء بموجب الأصول الخمسة للمعتزلة أنفسهم على أسس التفرقة بين التكليف العقلي والسمعي على النحو الذي أم التوحيد والعدل فلا يصح معرفتهما لا بفعل . وأما الأمر بالمعروف والنهي عن

- (١) محيط ٣  
(٢) أنعي ٣٥  
٣. مجد ٥ ٢٥ أ  
(٤) محيط ٥ ٢٥ أ  
(٥) معي ١ ١ كنه

المعروف والنهي عن المندرجين والوعود والوعيد فانه تعرف بالسمع والشرع ومعرفة التوحيد والعدل تنسب لمعرفة الأصول الثلاثة الأخرى

٦ . وفي أن تحت حديث عما يتداوله بتكليف . لا بد من أن تعرض لمسألة هامة وهي هل يتمق المكلفون جميعا فيما يكفون به . م أنه يجوز اختلافهم ؟ يمكن بنا درسه هذه المسألة من رويي التكليف العقلي وشرعي أما في العقوبات فإنه يجوز أن يصف المكلفون أو يسمو . والاساس في هذا اتفاق الأسباب أو اختلافها . وما يتمق فيه المكلفون لا يمتد بهم في سبه يه و في لأفعال وانبروك ، مثال الأفعال المعارف التي تنصل بالله وعدله وما يستحق من حجه الثواب والعقاب وشكر النعم ، ومثال الكف والترك لا يمتدح عن التسامح العقلية نحو الظلم والكنس . وهذا سائع في جميع المكلفين ، فما من أحد إلا وفي عرف استحقاق الثواب والعقاب حصل له الشاعني وانصرف للعمل

ولكن قد تصادفنا مشكلة + أفقر حصل أن أحد جنت القبيح وفعل الحسن دون أن يعرف الله واستحقاق الثواب ، فهنا يحسن تكليفه بالعقوبات ونعما ف ، إن أحب أنه لا يكلف العلم بالله سمعا وأنه لا بد من خبر معرفته بالهكمة المحررة فقد دحبه من لا يعرف سنجته في الثواب ، وإن أحب و حوب بختياره ذلك فما وجه حسه ؟ وقد أحب القاضي على ذلك ، أولا ورود السمع بأن من هذا حادثة لا يدخل حده من لأخره

إلا إنه يمكن الأجابه على هذا تساؤل من وجه آخر وهو أن من حبه م وصفه فداعيه إلى تنكير أقوى وأشد من غيره من ساس . ولا بد من أن يصل في تنكيره إلى معرفة استحقاق الثواب والعقاب ، وأنه لا يكون لا نتيجة سوافه معه تكليف الله ، هذا مع العلم بأن اللطف لا يفي بعمل بالمكلفين على أسع الوجوه . ومثل هذا المكلف لا بد أن يباله من اللطف ما يؤدي به إلى معرفة م ذكره

أما اختلاف مكلفين في العقوبات لأفراقهم في سبه ، فذلك مثل رد لودعه وقضاء الدين ، إذ سس من الضروري أن يكون كل مكلف مسودعا لديه أو مدينا

حتى يحق عليه رد الأمانة ودفع بدلين ، وهذا فيما يتعلق بحقوق الغير . ثم ما يرجع إلى التكليف نحو دفع الضرر فقد يدفع إليه بعضهم دون بعض وإنما يجب على التكليف ذلك إذا لم يسع به حد الإخاء

وأما في الشرعات أو السمعيات ، فالأصل فيها أنها تقوم على المصلحة والمفسدة ومصلح العباد لا تختلف في الشرع إلى أن يقطع التكليف عنهم . فكل ما يتمفقون في سببه فهم مكلفون به على السواء . وذلك كالطهارة والصلاة والصوم ، إذا أبا حمية . مكفول بها إذا توفرت شرائط التكليف ، وإن صح أن تختلف اختلافات حرة . كما في أسمر وأخيصة ، إذ تختلف التكليف فيهما ، ويختلف المكفول في مسه ختموا في وجوبه عليهم ، نحو الركاة والخروج ، لأن سبب الركاة متلاك الصاب وسبب خلع الاستطاعة عيبه وهذا لا يتوفران عند تكليف جميعا

بـ تكليف الأساس يكون في الأفعال والعلوم ، وقد وضح سابقا مما سبق أن الأساس لا يصح أن يكلف ما ليس في مقدوره من علم أو عمل . وتحقيقا لهذا مبدأ ذكرنا أن العلوم الضرورية مما لا يصح أن يكلف الأساس به لأنه لا يقدر عليها فهي من جنس الله فيه . بينما يصح تكليفه بالاعتقاد والاستدلال لقدره الأساس عليه بعد أن حقق الله له كمال العمل والأمر نفسه ينطبق على أفعال الخواارج ، ومن هذا لم يصح تكليف الأساس بمبادات تصل درجة المشقة فيها إلى حد الاستحالة . ولم يصح أيضا أن يكلف خركات لا صطارية لانتفاء قدرة الأساس عليها

ولما كان هذا تعرضا للعلوم المختلفة أنه عند حديثنا عن الإعلام . ثم عن علوم الدين والسياسة . وبما أن معظم علوم الدين والتوحيد لا يكون إلا بطريق سطر والاستدلال ، أي ٣ من محاذ التكليف ، ولم كان العلم نفسه نوع من العمل كما ذكرنا . فإنه سيعرض في هذا الفصل للفعل نفسه سواء كان عمدا في غيب أو عملا بالخواارج ، وسعيي بيان معنى الفعل والوجوه التي يتحقق عليها ، ثم نعرض للحكم القيمي عليها ، وذلك في فئتين

- ١ الفعل والوجوه التي يتحقق عليها أو الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة
- ٢ حكم القيمي على الأفعال أو التحسين والتفجيج

## المبحث الثاني الأفعال المباشرة والمتولدة

**تعريف الفعل** عرف القاصي الفعل بأنه ما حدث من سببه من كمال قدر عليه . ونعناه أخرى هو « ما يحصل من قادر من حدوث » . ونلاحظ أن تعريف القاصي يشير إلى علاقة الفعل بالفاعل القادر عليه . ويقصد به الرد على من يدعي أن الفعل قد يحدث والقسمه من سببه . فيكون وجوده من فاعل وكسبه من فعل آخر كما أنه يريد أن يؤكد على كون الأساس ما قادر على فعله ، وعلى رد قول من عرف الفاعل بأنه « من حل به الفعل » (١) ، أن الفاعل هو الذي يوجد الفعل . وقد انتقد ابن منته وهكايم ششدي (٢) . هذا التعريف بأنه يوجب أن يكون الفاعل قادرا في حال وقوعه عن . وهذا يخرج الأفعال المتولدة من التعريف . فالإمامي قد روي بموت قبل الإصابة ، ومع ذلك فإن الفعل سبب إليه . وفصلا عنه تعريف آخر هو « ما وجد وكان الغير قادر عليه » والخوارج مثل هذا الوجه قد يكون حقيقا . إذ عرف الفعل أنه ما حدث من قادر عليه . سيما يدخل القاصي في تعريفه « فعل » كان « وهي

(١) (٢) شرح الأصول ، ص ١٩٠ .

(٢) ص ٨ ، شرح الأصول

قد تعيد انماضي وقد تفيد لاستمرار . ومع ذلك فإن اعتماد هذا التعريف يعطي لا يؤثر في حقيقة فعل ونسبته إلى فاعله سواء كان هذا الفاعل هو الله وكان الانسان .

وقد ميز القاضي بين الحدث وبين الفعل ، وذلك لأن المحدث يعنى محدث وان لم يعلم ان له محدثا ، بينما لابد من معرفة فاعل للفعل حتى يسميه به . وهذا عاب قاضي القضاة على الأشعرى في نقص الجمع استدلاله على أن للعالم صانع بقوله : « قد ثبت أن العالم صانع فلان له من صانع » وقص أن يقول « قد ثبت أن العالم محدث ، فلان له من محدث » لأن قولنا إن العالم « صانع » تضمن نعم بأنه له صانعا فكيف يصح لاستدلال عليه ، وهكذا قد ما علم الفعل فعلا نعم أن له فاعلا ، ويجب الكلام في تعيين هذا الفاعل

**الوجه التي تقع عليها الأفعال :** إن لسان قادر وفاعل لتصرفاته الاختيارية جميعا ، لا أنه لا يقدر على أجسام مقنونات كلها ، ومن هنا كان من الواجب أن نعم لوجه التي عليها يصح أن توجد أفعاله منه

والأفعال من هذه له حية لا تخرج عن ثلاثة أنواع

- ١ الأفعال مباشرة
- ٢ أفعال المتولدة
- ٣ الاختراع

إن الأفعال لمباشرة هي تلك التي يفعلها « الله » في محل القدرة من دون فعل سواء « ، ويقصد بكلمة الله دون وسطه أو سبق من فعل آخر ، ويعني محل القدرة أن لا يتعدى لسان الفاعل إلى غيره . فالأردة مثلا من مباشر لأن لسان صانع الله وفي محل قدرته

أما الأفعال المتولدة فإنها تلك التي تنبؤ عن فعل آخر ، أي أنها لا تحصل

عن طريق مباشر بل تكون واسطه فعل آخر يبدو كأنه له « ، وذلك كأنه فاعل الحجر بعد إلقاءه . فبقية الحجر هو فعل مباشر باللسان ، أما اندفاع الحجر فإنه متولد عن إلقاءه ، ومثله حركة المفتاح في القفل ، فهو فعل يتم عن مرحلتين أيضا ، الفعل الأول وهو مباشر ويمثل بحركة اليد التي تدبر المفتاح ، أما الفعل الثاني المتولد عن الأول فهو تحريك المفتاح للقفل

إن لأفعال المتولدة من حيث محل القدرة على صريين أحدهما كأنه مباشر في أنه يكون في محل القدرة أي لا يتعدى لسان وإن كان غير متدأ ، وذنك كأنه من الخاص من النظر فالنظر من مباشر والعزم متولد عنه ، وثانيهما . ما يتعدى لسان أو محل القدرة إلى غيره ، وهذا يتولد عن الاعتماد وما يتبع عنه من حركات في غير أحوالها ، وذنك ككتابة التي تحصل من اعتماد اليد على الورقة وحركتها عليها ، فاعتماد اليد هو الفعل المباشر ، وقد اعتمد على غير محل القدرة أي على غير الانسان القادر نفسه ، والكتابة تنبؤ عن الاعتماد وحركة ، وهي لفعل الثاني غير المباشر

ويمكن أن يمر في الأفعال المتولدة من حيث نسبها نوعين من الأفعال المتولدة ما لا بد لوجودها من أن تجد أسسها حالا بعد حال ، كالكلام الذي يحصل من اعتماد اللسان على بواحي الفهم ، ويجب أن يتحدد هذا الاعتماد الذي هو سبب الكلام ، ونحو النظر الذي يجب أن يتحدد فيسبب حصول العلم ومنها ما لا يحتاج إلى ذلك ، من ينولد لبعض فيه عن بعض الآخر دون تجديد السبب . كرمي لسهام ، فإدراعي قد حصل منه سبب وهو الاعتماد عند انفصال لسهام عن البوتر ، ثم يبعد لسهام ويحصل الأصابع دون تجديد للسبب .

الأفعال من حيث صفة فعلها مباشرة أو بتولد تنقسم أفعالا بنسبة إلى بعضها فله منها ابتداء أو تولد إلى الأنواع التالية

(١) السبب هنا عبارة عن الفعل أو الحادث أو الشيء المنبسط بين الفعل المباشر (عنه) وبين الفعل المتولد (مطلوب) سبب وسبب أو بمعنى منبسط

١ ما لا يصح أن يفعله إلا لسبب ، أي ما لا يكون إلا متولداً ، كالأم ، لأنه لا يكون إلا نتيجة لسبب هو الصرب أو غيره .

٢ ما يصح أن يفعله ابتداءً أو بسبب توليده ، وذلك كالاتحاد نفسه والكوب ، أي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وأذكر بعض المعتزلة أن نحدث الاعتمادات مباشرة ودون من تحصل متولدة<sup>(١)</sup>

٣ ما لا يصح أن يفعله إلا متولداً ، أي دون سبب ، وذلك لا يكون إلا في أفعال الصوب . كالإرادة والكراهة والنظر والنظر والاعتقاد

أما الاحتراع وهو الفعل مبتدأً أو مباشر في غير محل القدرة ، أو فعل بني يتعلل لاسان ولا يكون بالاعتماد والسبب ، فإنه لا يقع من الانسان ، وإنما يختص به الله تعالى ، فالانسان قد يصح منه أن يفعل الفعل في محل القدرة دون اعتماد أو سبب ، وذلك كالإرادة والظن ، وقد يفعل الفعل في غير محل القدرة بسبب أو اعتماد . أما أن يفعل في غير محل القدرة ودون سبب فهو لا يجوز منه . والذي دعاه جمهور المعتزلة إلى هذا القول حشيتهم أن يؤدي إلى أن الانسان يقدر على خلق الاحسام ، وهذا في رأيهم مما سمير الله القادر لئلا يقدّر لا يقدر الانسان وهو قادر بالقدرة الا على نوع معين من الأعراض ، وهي قدرته التي تترتب عليها مسئوليته .

هذا هو ملخص مجموع آراء المعتزلة في الأفعال وأنواعها تنفيهاً من القاصي في كتبه المختلفة<sup>(٢)</sup> ولما كان الانسان لا يفسد على الاحتراع فقد قصرت

(١) عمده أشرشدين المحي ٢ . ٢٣ . ر .

(٢) خصص القاصي بحث التوليد في آخره التاسع من محي . وبحث الفعل عامة في آخره العاشر . ويعرض هذه الموضوع في شرح الاصول ، وفي جزء الذي من محي . ولا يمكن دراسة هذا البحث يمكن أن جوع أو الزيادة الدالة من كتب معتزلة عمده أشرشدين المحي ١ . ١٩٠ وما بعده ، الفاضل للملاحي ٥٦ وما بعده ، وان كتب الفري لاخر في أصول الدين للبعدي ١٣٨ وما بعده ، مع لاث للاشعري ٢ . ٢٤ وما بعده ، الفرق بين الفرق ١٤٣ وما بعده ، وثلث والبحر في شهرسي ١ . ٦٤ وما بعده ، والتمهيد للباقلاني ٢٩٦ ، والمؤلف ٨ . ١٥٩ ومن كتب محدثين جابر الله ٩٤ ، النظام دعي ١٠٩ ، وشدة الحكم الفلسفي للشار ٤٠٨ ، وعبد الله دعي ٢١٠ . ٢١٢

على ذكر لأفعال مباشرة ومتولدة لأنهم وجدوا التي يجوز أن تكون منزهة التكليف آراء المتكلمين حول الأفعال المتولدة والمباشرة . تناوب المتكلمون بحوث الأفعال المباشرة والمتولدة من وجهة نظر تختلف عن لوجهه لي عرض لما يستظهر حين أشار إلى وجود مثل هذه الأفعال ، فقد كانت عادة مفكري الاسلام من توسعهم في بحث هذا الموضوع تفسير نتائج العمل الذي يصدر عن الانسان لأهمية ذلك في تربية مسئولية عنه ، فالذين يسيرون العمل إلى الانسان لا يشككون أن الفعل مباشر من فعله ، لأنه يصبر عن إرادته المباشرة ويتم تبعه بالواسطة ، فهو يصح أن نسب للانسان تلك الأفعال المتولدة التي يوهم ظاهرها بأنها ليست له ، وهو يحدث الفاعل فعلا في غيره أم أنه لا يحدث الفعل الا في نفسه ، فالألم المتولد عن الصرب أو الاصطدام بشيء جسمي . وللدلة التي تحدث عن الأكل ، والسهم الذي يرميه إنسان فيصيب به إنساناً آخر هل هذه لأفعال من عمل الانسان أم أم . أم هي لا من فعل الله ولا من عمل الانسان ، وادعى من عمل الطبيعة والقوانين التي تحكمها ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات تبدو ضرورية لتحديد مسئولية الانسان عن عمله ، ثم لترتيب حراء موب أو عقاباً بعد ذلك

أما الأشاعرة ومن سلك مسلكهم ، والمجهره بروع خاص ، فإن هذه التساؤلات لا تهمهم كثير . لأنهم أنكروا أن يكون الفعل المباشر نفسه من عمل الانسان . وسواء له إما نسبة الكسب أو نسبة المحل كما سبق أن ذكرنا ، وكان من الطبيعي أن ينكروا نسبة الأفعال المتولدة للانسان ، بل ينشد فصل الأشاعرة أن ينسبوا الأفعال المتولدة إلى الانسان نسبة الكسب ، وقالوا بأن الله يعقد بحق هذا النوع من الأفعال « ينشأ الله تعالى لخلقها وليس بكسب العبد »<sup>(١)</sup>

وعبر البعلادي عن رأي الأشاعرة هذا بقوله « جميع ما تسميه القاصي متولد من فعل الله عز وجل ، ولا يصح أن يكون الانسان فاعلاً في غير محل

(١) التمهيد للباقلاني ٢٩٦

قدرته لأنه يجوز أن عمد الأسباب وتر قوسه ويرسل لهم من يده فلا يحقق الله تعالى في السهم ذهباً ، وليس مكتسباً ، وما يصح من لسان اكتساب فعنه في مح قدرته ، وأجروا أن عمد لسان يوتر في السهم ، ويرسل يده ولا يذهب السهم ، وأجروا أن يجمع لسان بين الدر والحصى فلا يجرهما « ١١ » وهكذا بين جميع لأفعال المتولدة من فعل الله تعالى ، سواء كان ذلك في العباد أو كان في العوالم الأخرى .

وظاهر أن الأشعة ومن تابعهم ينظرون إلى الموضوع من حيث القدرة الإلهية ، فحافوا أن يؤدي القول بأن لنوبس من فعل لسان في تنقاص هذه القدرة . وبما نظر المعتزلة إلى الموضوع من حيث مسئولية الانسان وصحة لتكليف ووجوب العمل الاخي .

وهكذا فإن هذا الفريق من المسلمين القائلين بقدرة لسان على العمل ويجعلون مسئوليته قائمة على هذا الأساس ، ويقولون بشيء من تلازم لأسباب ومسببات أو عمل ، لم يستطيعوا أن يتصوروا مثل هذا الموقف الذي ينتقص من قاعدتهم لأولى في عبادة الله إلا أنهم لم يستطيعوا من ناحية أخرى إطلاق القول بأن المتولدات من أفعال الانسان ، لأن فيها ما يشكل فهمه على هذا الأساس ، كما يلاحظ ذلك من الألوان والأطعمة والأدراكات ، وقد جعلهم هذا يحتلجون في نظرهم في الأفعال المتولدة ، فمن قائل بهذه النظرية على أوسع مدى كما هو حال بشر من معتبر ، ومن قائل بها في أصيق الحدود كما فعل ثمانية ولاحظ ، أما جمهورهم فقد قبلت بالنظرية في حدود معينة متوسطة .

ويظهر أن نظرية التولد بدأت في أوئل القرن الثالث الهجري على يد أبي حنبل وبشر من المعتزلة ولاحظ (١٢) ، ويستطيع أن يخلص موقف المعتزلة من هذه نظرية على النحو التالي

(١١) أصول الدين لابن أبي عمير ، ٤٨ .

(١٢) فقه الإسلام ، ١٠٠ ، مع السيرة ، ١٠٠ ، في الموضوع من الموضوع ٣٠ .

١ أجمع المعتزلة على أن الإرادة لا تقع متولدة ، لأنها لا تكون إلا مباشرة ولا يتصور فيها التولد

٢ أما بشر من المعتزلة ، فقد أخذ بها على نطاق واسع ، وأحار التولد في كل أفعال لسان كالفكر والنظر والأدوات وأنواع الأدراكات من الروائح والصور ولاحساسات المختلفة . ويظهر أن بشرا كان متأثراً في قوله هذا بالفلاسفة الطبيعيين من ليونان ، وقد أشار الشهرستاني إلى ذلك بقوله « بهم لا يميرون بين المتولد والمباشر من حيث قدره لسان عليه ، فكل ما حدث عن الأسباب الواقعة من سوء كان ذلك فيما أو في غير فإنه من فعله »

٣ وأما ثمة ومعتز ، فقد أنكروا أن بفعل الانسان الإرادة على حد قول الشهرستاني ، وأضاف الأشعري واثمضي أن ثمة فعل توليد في العلم والنظر والاصطفاء إلى الإرادة والكراهة . واعتبر ما سوى ذلك فعلاً لا فعل له ، وهذه أساليب في التخلص يد على حيرة شديدة ، كان من سيئته أن أنكر نسبة مثل هذه النوع من الأفعال إلى الله أو الانسان وقد عبر الشهرستاني عن حيرة ثمة هذه بقوله « قد م يمكنه إصافتها إلى فاعل أسبابها ، حتى يدرم أن يضيف القتل إلى مسبب ، مثل ما اذ فعل السبب ومات ، ولم يمكنه إصافتها إلى الله ، لأنه يؤدي إلى فعل القبح » .

٤ وإلى مثل ذلك ذهب الخياط ، لأن لسان عنه لا يفعل إلا لارادة ، وكل ما سوى ذلك فهو للانسان بطبعه لا بإرادته ، فالمتولدات عند الخياط لا تنسب إلى الانسان لأنه لم معها بإرادته ، وإنما حصلت بطبعه ، فنصير عليه من الله

٥ وقال الطحاوي أن الانسان لا يفعل إلا الحركة ، لأنه لم يصح عبده من لأعراض غيرها ، ولا يستطيع لسان أن يفعل الحركة في غيره ، وأما ما حاور نفسه فما نشأ عن فعله فهو فعل الله كما طبع عليه لأشياء طبيعية ، وهكذا فصل نظم بين فعل الانسان وهو الإرادة والحركة ، وفعل الله في الطسعة عما خلق فيها من صنائع

٦ - أما أبو الخليل فإنه لم يبعد كثيراً عن بشر في إجابة التولد في أفعال الإنسان على مدى واسع ، لا أنه مر من ما يفعله الإنسان ويعرف كيفته ، كالأم الحاصل من الصبر ، وبرول الحجر بعد رمه ، فإنه سبب للإنسان قصداً ، وبين ما لا يعرف كميته ، كالأكل والشبع والنعيم وناقى الأذراكات ، وما يحدث في غيره من فعله فإنه من فعل الله ، وإلى مثل ذلك القول ذهب قاضي القضاة .

وهكذا فإن آراء المعتزلة بعض الظن عن التوسع في تطبيقهم للتولد أنه التصديق فيه لا يخرج عن ثلاثة

١ - فمنهم من جعل أفعالا لا يحدث ما

٢ - ومنهم من نسبها إلى طبع الإنسان ، أو إلى طبيعة الأشياء ، أو فعل الله بالحيات الحق

٣ - ومنهم من نسبها إلى الإنسان نفسه لأنه يختار بدته الفعل الأول منها ، ومن ثم تكون هذه الإرادة سبباً في حصول الفعل المؤكد ، فكأن الإرادة انصرفت إلى الفعلين ، والخاصي من مؤيدي هذا الرأي

رد القاضي على ثمانية لقوله إن المتولدات أفعال لا فاعل لها بما بي الخلق أن قول ثمانية بوجود أفعال لا فاعل لها أمر عريب ، ولعله كان يقصد من نصه سبب الأفعال المتولدة إلى الله أو الإنسان أن نسبها إلى فعل الطبيعة أو طبع . لا أنه لم يصرح بذلك كما صرح به المحقق والنظام ، وإذا ناقشه القاضي فوجد يناقشه على صاهر كلامه وهو إثبات المتولدات لا فاعل لها

وكان رأي ثمانية في الواقع نتيجة خيرة وقلق شديد ، فقد لاحظ أن في الأفعال ما يحصل نتيجة بعد موت الفاعل ، فاستكر أن نسب إلى هذا الفاعل وأن يستحق عليها الدم والعذاب . عشه ثمانية إذن يرجع إلى اثنتين رئيسيتين

١ - أن القول بأن الإصابة بعد وجود الرمي فعل الرمي يؤدي إلى أن يكون الفاعل فاعلا وهو ميت ، أو يكون فاعلا بعد عجزه وذهاب القدرة عنه . وتلخص

رد القاضي عليه بأن بعض من حقيقة الفاعل وتعلقه بهعله ، وبين النتيجة الخاصة ، وحقيقة المدعى لا تعني أكثر من الذي وجد الفعل منه لا من سواه . ووجود الفعل منه لا يحتاج إلى أكثر من وجود الإرادة والقدرة وتحتق السواعي فيه إلى القيام بهذا الفعل ، عاد كان الأمر كذلك فإنه سبب إنه لا حاجة

٢ - ظن ثمانية أنه يترتب على القبول بالتولد أن يستحق الواحد ما يدم والعقاب بعد موته . ولم يسجدوا في حياته ، لأنه مات قبل أن يحصل الفعل إلى نتيجة ، وهذا لا يجوز ، لأن الموت يقطع التكليف ، فإذا أن يموت الإنسان وهو من أهل الولاية لله أو يموت وهو من أهل العداوة له ، وما نعلم أن الإنسان قد يرمي ثم يموت ، وتقع الإصابة بالرمي بعد موته وجواب القاضي هذا لا يختلف بشيء عما كان رد به أبو حاشم على ثمانية ، ويمكن تلخيص هذا الرد على النحو التالي :

إن استحقاق الدم والعقاب على الإنسان يكون على النتيجة في حال الذي وقع منه السبب الذي يؤدي إليها ، وهكذا فإنه لا يخرج من الدنيا إلا وهو مستحق للدم والعقاب ، إذ أنه فعل الفعل الأول الذي يؤدي إلى الفعل المتولد لا محالة ، ولا يكون استحقاق المصروف قد تروى عليه بعد موته . وقد يرد سؤال على هذه الحاجة وهو : د يكون الأمر نوعين : نوع من حصول النتيجة والسبب الذي فعله الإنسان قبل موته ؟ كأن يرمي الإنسان آخر سببه فيجوز حسمه من دون إصابة من أراد قتله ، فكيف يترتب الدم وم يحصل ما يخصه من رأي القاضي أنه لا يستحق الدم في هذه الحالة . لأنه قد استحقه في حال وقوع الفعل قبل موته في حكم الوقع ، أما ولم يشت وقوعه لو جرد المانع فلا نسب على عليه الدم

رد القاضي على النظام والمحقق لقولهما إن المتولدات ترجع طبع الإنسان أو بالطبيعة

ذهب المحقق كما سبق أن أشرنا إلى أن أفعال الإنسان سوى إرادة تحصل منه صاعداً ، بمعنى أنه إذا بعث لسانه داع إلى فعل من الأفعال وأراد هو هذا الفعل فإنه يقع بالطبع الإنساني الذي ركب على ذلك ، وهكذا لا يقع من المكلف



اختيار الإرادة دون ما عدها من حركات ، وهذا وحده في رأي المحفظ كاف لترتيب مسئلة واستحقاق ثمرات التكليف

وقد رد القاضي على نظرية المحفظ في ضاع في أكثر من موضع لأنه طبقها على أفعال الإنسان جميعا بما فيها أفعال القلوب من علوم واعتقادات وغيرهما . وسبق أن عرصب لبعض هذا الموضوع حين ذكرنا رد القاضي على قول المحفظ بأن المعارف ضرورية . ويمكن أن يلخص هذا الرد في النقاط التالية :

١ - حال المتولدات لا يختلف عن حال الأفعال المباشرة ، لأن الفعل المتولد يقع عند حصول السب ورواها أنواع ، والفعل المباشر يحصل عند تكامل البوعد إلى الفعل ، وإذ ما حصلت هذه البواعث أو الدواعي كان لا بد من وجود لاردة ، وإذا وجدت الإرادة فقد أصبحت سببا للمعنى ، فهي سبب مباشر للمعنى لمتدا ، وسبب بدو سعة للفعل المتولد ، فأين هو الفرق بينهما وكلاهما يحصل من الفاعل؟ وكيف يحصل المتولد بطبع وإرادة باختيار الفاعل مع ان لحالة عيها سواء .

٢ - إن تعديل المحفظ بمسوبة بالطبع يوجب أن يضاف الفعل إلى المحل الذي حصل فيه الفعل لا يميز ، فيسمى المحل فاعلا ويستحق الدم والدمح ، وهذا محال

٣ - إذا كان لأسباب بعض هذه المتولدات ضاعا عند لاردة فما هي الحاجة إلى وجود القدرة؟ إن مثل هذه القلوب يُجوز أن يقع الفعل دون لقدرة عليه .

٤ - ما دام الفعل يقع حتما بطبع الإنسان إذ وجدت الإرادة والدواعي إليه ، فإنه يجوز أن يوجد داع وإرادة أخرى معارضة للإرادة الأولى والداعي الأول فيقع الفعل أيضا ، وهكذا يجتمع فعلا متناقضان في وقت واحد ، وأهم ما في هذا في الواقع أنه يمي بالاختيار لأساسي ، ولو أنه أثبت الإرادة ظاهرا .

فقد أريد فعلا ، لكنني قل لتسديد مسرع عنه أو يقف حائل دون تشده . فهو أن يفعل يقع مي بالطبع لما أصبح في ذلك ، لأن الأمر لا يتعلق بآثاره ، وهذا يعني سببا حرية الإرادة الذي يقوم عليه الفكر الاعتراف

أما رأي النظام فيشبه قول المحفظ من حيث أنه لا يشت الفاعل المتولد للأسباب ، لا أن المحفظ أثبت بطبع الإنسان ، بينما أثبت النظام كفاقي الأفعال الطبيعية ، أي جعله كفاقي الأعرص فعلا لله بإيجاب الخلق ، فذهب الحنبل عند دفع الردع به واجد ره عذ رامي برامحي به صعدا ، كل ذلك فعل الله بإيجاب الخلق ، أي أن الله طلع خبير طبعه على أنه يذهب اده دوهه دفع ويرب إدا رماه رام ، وهكذا المحل في سائر لأفعال المتوسطة

ويمكن اعتبار عائد من ردود القاضي على المحفظ ردود على اسهم ' ' في نفس الوقت

١ - فضاء على هذا يقول يبرم أن العبد لا يفعل شيئا من لأعرص أو لأفعال أصلا على وجه يتعلق به الاختيار ويستحق المدح والدم عليه لأجل كلها ، تحصل به بطبع المحل أو بإيجاب الخلق ، وهذا يهاجم نظرية التكليف ومسئولة من أساسها

٢ - ويرم على هذا الرأي أن لا يكون النظام قد احتدب شيئا عن قول مجترة الدين أن الله فعل الأسباب لله وجمعوا لأسباب مجرد محل له ، فهذا م. زدي إليه مثل القوب بأن المتولد من خلق الله بإيجاب المحل ، لأن هذا يقتضي أنه حادث من جهة الله . وإذا علم أن أكثر أفعال العبد متولد فكيف يجب أن يكون أحكام التكليف عن لأسباب وكل ما يلزم المجترة من أن يكون الله فعلا للنظم وغيره فإنه يبرم النظام على قوله هذا .

٣ - إذا كان المحل محتمل الحركات في جهات كلها ، وكان الذي

(١) وقد تابع النظام في أية عدد من معاربه منهم معمر

يوجب تحركه هو طبعه، فما هو الذي يقتضي أن تكون حركته في هذا الاتجاه دون الآخر ؟

٤ . ثم ما هي حقيقة الطبع أو إيجاب المحل ؟ وهل هو إشارة إلى صفة المحل أم أنه تقرير لمعنى حله . ثم هل يصح انفكاك الجوهر منه أم لا يصح ؟ فإن لم يصح مثل هذا الانفكاك لزم أن الجسم إذ حصل له معنى التحرك كقطع فيه أن يكون كذلك أمدا ، وإذا جاز هذا الانفكاك كان لا بد أن يكون لأمر هو أن فاعلا قادرا قد فعله .

٥ . وأخيرا فقد رأى القاضي أن موقف من يقول بالطبع والطبعه أسوأ من موقف الدهرية ، وأن هؤلاء تنوا وجود الصانع فأمكن لهم أن يعلقوا بفعل بالصح ، أما أوشت المعتزلة ، فقد أثبتوا الله ، فكيف يصح لهم أن ينسبوا نعت الأشياء به ؟ إن الأفعال إما أن تكون من الله أو أن تكون من لسان ، سواء كان ذلك بالمشارة أو بالواسطة ولا شيء يخرج على هذين الصريين

ولا بد من إشارة إلى أن القاضي لا يعنى كثير بالرد على الأشاعرة والمعتزلة ، لأنهم يحدون في الأصل الذي دارت حوله مناقشة وجود المتوحدات ، وما دم الفعل المباشر عند هؤلاء ليس حاله نسبة للانسان فإنه أولى أن يكون الفعل لتوحد كذلك (١)

عودة إلى رأي القاضي : ذكرنا أن القاضي يحيل إلى الرأي الثالث من الآراء التي حددنا فيها موقف الاسلاميين من التوحد ، أي أنه يقر التوحد في أفعال الناس ، وينسب الأفعال المتولدة إلى الانسان ، كما ينسب فيه أفعاله للمباشرة ، وليس يحدد مرقا بين هذين سويين من حيث ثبوت القدرة والاختيار ، لا أن أحدهما يتم بواسطة والآخر يكون يسوفا . وإذا كانت مقادورات الانسان تنقسم إلى أفعال اخوارح وأفعال القلوب فإن التوحد يثبت فيها جميعا .

(١) انظر ٩ ١٢٣ ب

السبب والمسبب في الفعل المتولد . ذكرنا أن الفعل المركب من مباشر ومتوحد ، يكون المباشر فيه سببا في حصول المتولد ، فهل يكون في هذه إيجاب وقوع الفعل المتوحد محصورا منه ، فيخرج عن دائرة الاختيار والإرادة إلى ميدان اختصمه والوجود ؟ من أجل هذا عرض القاضي لتوضيح هذه النقطة فادفع يتم شرفه يكون كسبب في وجوده ، وذلك هو الإرادة ، هذا السبب إما أن يقتل الفعل أو أن يتراخي عنه ، فإذا اقترب به غيره الفعل المباشر ، أما إذا تراخي عنه فإنه فعل المتولد . ولا مجال للقول بالوجود في رؤية ، لأن الإرادة كانت سببا في وجود الفعل لأن الذي يعد سببا في وجود الفعل كسبب ، والإرادة حتمية

هل يقدر الله على فعل المتوحدات . ثبت لنا أن في أفعال الاسباب ما هو مباشر ومتولد ، فهي تنقسم أفعال الله هذه النسخة ، وهل أن يفعل الله بطريق لتولد ، أم أن أفعاله كلها من النوع المباشر . أحوال الفاعلين لا تختلف في أحكام الأفعال ، لا أن هناك فروقا بين الله والانسان من حيث أن الله قادر بذاته ويوحد ما فاعله ، وأهم هذه الفروق هي

١ . أن أحوالنا من المقادورات كالتصور والألم لا نستطيع إيجادها إلا بأسباب ، بينما يقدر الله عليها بطريق لا ابتداء أو بطريق التولد ولا ، كما محتاجا إلى السبب حاجتها به ، ولا يستثنى من ذلك إلا أن يكون الله قد أجرى العدة بأن يفعل بعض أفعاله بالأسباب ، كالرياح التي تجري السفن وسطحها . ففي هذه الحالة يحسن من الله أن يفعل هذه المتعيرات بالأسباب وإن صح أن يفعلها ، فتدء

٢ . من المقرر أن السبب قد يصح وجوده ويعرض عارض من وجود سبب أي الفعل في هذه الحالة ، وهذا يجوز في الغالب مما تراخي فيه الله عن الفعل . كما أن ربي يسمي وتأخذ تانيسرى مثسلا ، وسبب هذا أن ثبت لله قدرة على توقوف أمام حصول أكثر التوليد ، فيوحد السبب ولا يوحد الفعل . وهذا القبول من القاضي بعد فكرة خجعة عن توليد ، فقد توفرت لأسباب ولا تحصل مسلمات وستائج

٣ في فعلنا ما لا فعله إلا مولدا وما لا فعله لا بطريق مباشرة، وفيها ما يصح أن فعله على الوجهين ، فهل هذا هو حكم الله تعالى في أفعاله أيضا . أم لا جناس التي لا فعلها نحن إلا الله : كالإرادة والكره وغيرها . فإن الله لا يفعلها إلا كذلك ، لأن الحكم فيها واحد ، ولا يتصور وقوعها بغير طريق لها شرة ، وأما ما لا فعله نحن إلا متولدا عن القاصي بأحد منه . رأيي في هذا هو صحة أن يقع من الله على الوجهين .

حول قول القاصي والمعتزلة بالتوليد قصد القاصي والمعتزلة عموما من القرب بالتوليد إلى إثبات عدة أمور .

١ حرية الإنسان ، وذلك أن يقرر أن الله ليس له قدره فاعلة فيما لا عمل فيه . أي أن فعل صادر عن الإنسان من الأسباب التي سبب الله كل ما يشأ أو يتولد عن فعله من أفعال أخرى تلحقه ، طالما كان ذلك دينا عن عمل إنساني سابق . وإذا كانت الأفعال المباشرة تحدث من سببها الأول مباشرة . فإن لأفعال متولدة تصدر عن الفعل أو الأسباب المتوسطة

٢ - إن نظرية التكييف لا نكتفي إلا إذا شملت كل أفعال لأسباب ، سواء كان صانورها عنه بواسطة أو بغير واسطة ، والأفعال المتولدة تشكل لنفسهم الأكثر من تصرفات الإنسان ، فكيف تكون أفعالا لا فاعل لها ، أو كيف تكون أفعالا لله أو حارية طبع المحل أو الطبيعة ، إن هذه الأفعال كلها أفعال تسبب للإنسان ، ولذلك فقد صح ورود الأمر والنهي عليها كما هو محل النظر والإيلاء وبصرف واقتل في الجهاد ، كما صح أن يستحق المكاف عليها مدح والندم وبالنهي الثواب والعقاب

٣ - تطرق فكرة ارتباط الأسباب بالمسببات أو بمعنى آخر قول العناية على أفعال الإنسان ، وكان هذا من أهم ما عتمد عليه بعض المعتزلة وخاصة الصنعين منهم في إثبات نظرية التوليد<sup>(١)</sup> ، ومن أجله توجهت إليهم معظم الانتقادات

(١) نسخة مطبوعة البر بادري ١ ٢١٠ ٢١٢

والإتهامات من القدماء والمحدثين . فاعتبر الشهرستاني هذا القول مأخوذاً من فلاسفة اليونان الطبيعيين ، وعداه العربي في نهجته قولاً يتلزم الأسباب الطبيعية مما يكره على الفلاسفة ، ولم ير محمد عبده من أحل ذلك أن التوليد يحذف عن القرب بالتعليل عند الفلاسفة

وسبب إنكار الأشاعرة به أنهم اعتبروه قد بدأ لأفعال الله ، وقد كانت الأفعال تتم بالحكمة والنحو التي يقررها قانون لأسباب ومسببات . أو بعبارة . فقد أخرجنا كثيرا من الأفعال عن ميدان قدره الله في تعيينها كما يريد

ومع أن قول المعتزلة لا يؤدي إلى أن يُفرض قانون على الله لأنه هو الذي أجرى عادة الوجود على ذلك . ووضع الوعد حقيقة التي تسير عليها . وبالتالي فليس هناك قيدا أو محسنا للفعل الإلهي ، إلا أن لقاصي حول مع ذلك أن يحذف كثير من تطبيق قانون عليه على هذه الأفعال . فحذفها أفعالا وإرادة ، فحذف حرية الإنسان واختاره كما تحصى هذه أفعاله الأخرى

\*\*\*

موجد بين المفكرين القدماء من أدنى بالجمال المطلق والخير المطلق ، كما وجد منهم من قال بعكس ذلك

وبعل أفلاطون من فلاسفة اليونان من أوئل الذين اتجهوا إلى تقويم ماخير وماشر المطلقين . متأسيا طريق أسناده سقراط ، وقد سجل ذلك في محاضرة أوصيرون بقوله : « هل التقي يحب الآلهة لأنه تقي أم أنه تقي لأنه محبوب من الآلهة ، وأجاب عن ذلك بالحوار الأول<sup>(١)</sup> » . وقال أرسطو بأحلاق صديعية يدركها العقل بواسطة عقله

وستمر هذا الموضوع حين نمجد لاسمته حتى عرف في العصر الحديث باسم النظرية القيم حيث تناول الباحثون فيها قسم الأشياء من حسان وقبح وخير وشر وحق وباطل ، كون هذه القيم صفات عسبة للأشياء لها وجود مستقل في عقولنا . أو أمها من وضع العقل ، وقد ذهب طائفة من الفلاسفة إلى أن القيم وجود مستقل عن العقل وطبيعة العقل هو إدراكها . أو تعتبر آخر باب العقل يكتشفها ولا يشترط وقت طائفة أخرى إن القيم مجرد معان قائمه ناتجة من صفات الأشياء . أو أن لها ذاتي بطورهم قيمة أو لم فيها عرض و غاية . ولا يوجد إلا حيث يوجد هذه « غاية<sup>(٢)</sup> » وقد أدنى فلاسفة المسلمين ومفكروهم بدوهم في هذا الموضوع ، و احتدموا فيه كما اختلف غيرهم ، إلا أنهم تمسكوا عن الآخرين في الأساس الذي قامت عليه نظرتهم لهذا البحث . فقد جعلوا هذه الأساس متصلا بالعناية الإلهية من خلال علاقتها بالعالم والممكنين ، ثم انقسموا إلى اتجاهين كثيرين

أحدهما نظر إلى عظمة الله الكمية . وخرجه مطلقا في العلم والعدد دون أن يقدر قانونا ، لأنه هو الذي يصح التقدير . فأعلن أن الله هو الذي يقرر لقيمنا ماخير وماشر والأحسان على الأشياء جميعا ، ولم يثبت للعقل دور في وضع القيم ورأسا لها ، و أدى حدد مهمته بالكشف عنها . ولعل عند كاشف عن لقيم لا يُثبت

(١) و (٢) أبو العلا عفيفي فلسفة المحدثين ومعاصرين

## البحث الثالث الأفعال والحكم عليها بالحسن أو القبح لتحسين والتعبيح

دكرنا أن التكليف يرد على الأفعال بدويعها : « العلم والعمل » . وفي التكليف أمر ونهي ، ولأمر يتضمن أن هذا الفعل حسن يجب فعله ، بينما يتضمن النهي معنى أن الفعل قبيح لا يجوز لأقدم عليه ومعنى ذلك أن سكينيف يتعلق بالحكم لقيمي على الأفعال ، فمن لذي يعطي الفعل قيمته خفيه . هذا هو موضوع هذا البحث ، ويعرف عند المنكلمين « بالتحسين والتعبيح »

وقد شغل موضوع حسن والتعبيح والخير والشر<sup>(١)</sup> المفكرين والفلاسفة وغيرهم في أدور لانسانية على مختلف مرئجه . ولدت الحاجة إليه لأن لانساب أراد من وجد أن يتقووم سدوكة ويتحكم عيه حكما أخلاقيا . وسواء كان سوجه هذا التقووم مدحا أو ثوابا ، دما أو عقابا ، فإن عمنه تقووم تدو ضرورة لكل فعل بشري مهما كان حقيقة أو فلسفته

وكانت المشكلة من القدم تدو في هـن بسعين أن تقبل خبر وشر مصلحين أم أن ذلك حكم نسي سع القيمة لتي يعطيها كل مجتمع للأفعال المنجند<sup>(٢)</sup> لهذا

(١) خار حو التبع حسن أو د يؤدي إليه ، والشر هو الشر المبيح أو د يؤدي إليه . تتج صيد .  
القصاصي

لها، لأنها إنما تثبت عن الله بطريق السمع والاتجاه الآخر نظر إلى صلة الله بالعام وعقله، وتصور أصحابه الكمالات المطلق وانعكس بكل المريد للخير آتدا، الخلق للعقل على صورة يستطيع بها أن يثبت الجمال والفتح والخير والشر في الأشياء والأفعال، فأفسحوا مجال للعقل، ووسعوا في الميدان الذي يعمل فيه، وثبتوا له وظيفة رئيسية في وضع مقاييس الحسن والقبح، ولم يكتفوا بالقول بأن مهمة العقل مجرد لكشف عنها، ونشأ بين هذين الاتجاهين مدارس متوسطة

وقد هوجم المعتزلة من قبل مفكري الإسلام، والاتجاه الأشعري بصورة شاذة لأنهم لم يعترفوا إلا بأفضل نظمًا ومثبت للحسن والقبح، وروى عن قوشم هذا أنهم مهم بالاشتراك مع الدلائل الإلهية عبرة في وضع القيم والأحكام، لكن حقيقة أن المعتزلة لم يكونوا وحدهم في هذا الميدان، ثم إن جمهورهم لم يكونوا يحدون عن نسبة الأصل في إصدار القيم إلى الله تعالى

وسنعرض بإيجاز لمختلف آراء الكلاميين الإسلاميين في هذا الموضوع، ثم نبين نظرية القضي هي

لقد تصور الكلاميون من المسمين ثلاثة معان للحسن والقبح لا يحذف المعرلة إلا في واحد منها<sup>(١)</sup>، وهذه المعاني هي

١ - صفة الكمالات والنقص، والحسن هو كون الصفة صفة كمالات، والقبح هو كون الصفة صفة نقصان. كما نقول في الجهل والعمى، ولا نزاع بين الإسلاميين في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في نفسها، وأن بعض هو الذي يترك ذلك دون اعتنى به بالشرع.

٢ - معرفة العرض ومصادره، فما وفق العرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً. وقد عبر عنهما بمصلحة والمفسدة وهذا المعنى عقلي أيضاً إلا أنه يختلف في الاعتدال. فقل ريد مصادرة لأعدائه

(١) عرفت ٨، ١٨٤، ومسمى للعراقي ٥٦

ومصادرة لأوسائه وهذا يد على أن هذا النوع ليس صفة ذاتية في الأشياء وإنما هو أمر، صافي

٣ - تعلق المدح والثناء أو الذم واللعن بالفضل. وهذا المعنى هو مجال الخلاف والنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، فهو عند الأشاعرة شرعي لأن الأفعال في رأيهم سوسية لا شيء منها يستحق في نفسه وإعذ بالشرع يستحق، وهذا المعنى عند المعتزلة عقلي، لأن العقل هو الذي يقرر جهة حسنة أو لقبحه توجب الثواب والعقاب، ثم قصود كيميعة العلم بهذه الجهة، فهي قد تترك بصيرة العقل من غير تأمل، ويستوي في معرفتها أناس جميعاً، كحسب صدق النافع وقبح الكذب الصادر وقبح الكذب لنافع، وقد لا يترك للعقل لا ضرورة ولا نظراً، فيرد في الشرع ما هو جهة محسنة أو مفسدة ما، كأنواع الصدقات المستحقة، وهكذا فإن علو معتزلة في الثواب والعقل في إصدار القيم على الأفعال يبدو في وجه واحد منها هو أنه يطه بتركيب، أي باستحقاق الثواب والعقاب، وتقرر العقل هذا النوع لا أنه منه حسب أصولهم وقواعدهم

ولتوضيح ذلك نقول إن الأشاعرة وكثير من الفقهاء من أصحاب ممالك وأشاعري وأحمد، روى أن الحسن والقبح بمعنى الذي تعلق به التكليف لا يثبت بالشرع بل يصح ما سوى عنه الشرع والحسن خلافه. وذكر هؤلاء حكم العقل في حسن الأشياء وقبحها، ولم يجروا أن يكون الحسن والقبح عقائديين إلى أمر حقيقي في العقل قبل الشرع. يكشف عنه الشرع، بل إن الشارع هو الذي يحدد ذلك ومن هذا لم يجروا الحكم بالحسن والقبح على لأفعال قبل ورود شرع، بل فقد ذهبوا إلى أن الشارع هو عكس القصدية فحسب ما فيه وقبح ما حسبه لم يكن ذلك ممسكاً. ويبدو هذا الحكم في أفعال العباد وحدها. إذ هي التي يصح أن تحكم عليها. الخير والشر، أم ناسية لأفعال الله فإن حكمها واحد لأنه هو الذي وضع الثواب وتوحد لقيم<sup>(٢)</sup> أما ظهر قول المعتزلة في هذا الموضوع فهو أن العمل هو الحكم بالحسن والقبح.

حوثي العبد البصير ٢٦، من يحميه بهاج السنة ٢٥

والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لدانته كـ يفوز العدد ، أو لصفة ووجوه وعبارات هو عليها كما يفوز القاضي ومعظم الصرية لكن هذا القول لم يكن قاصراً عليهم فقد ذهب إلى قريب منه الكرامية ، وجمهور من الخصية والماتريدي وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، بل لقد ذكر ابن تيمية أن هذا القول هو قول أكثر أهل العلم وحوائف أهل الحديث<sup>(١)</sup> ، والفرق بين هذه الطوائف وبين المعتزلة ، أن هؤلاء قالوا إن العقل هو الذي يحكم ويكشف ، بينما هؤلاء قالوا إن العقل العلم الكامل بالحسن والقبح ، دون أن يصيغوا الحكم إليه

وقد احتج المعتزلة لقولهم ، العقل أساس لأحكام القيم والأخلاق بالأمور

التالية

١ - لو أنكرون كون العقل حاكماً ومعيناً بحسن الأفعال وقبحها لأنكرون صيغة لا أساس لأنه مفسور على ذلك ، وديده أن الناس يتساوون في معرفة الحسن والقبح والحسن ما يدين والمعصيين وإن احتجوا في بعض الحرفيات .

٢ - لو أن القبح ليس بالقبح عن الأفعال لاسية كصفتين ذاتيتين لها وردناهما في الأقوال الشرعية لطلب المعاني العقلية التي يقوم عليها قبولنا للشرع والتي تسببها الأصول الشرعية حتى لم يمكننا قياس قبولنا على قول ولا فعل على فعل ، وذلك يؤدي إلى إبطال شرع ذاتها .

٣ - ثم إن الأخراج على أهمية العمل في إدراك الحسن والقبح لا يؤثر في القدرة الإلهية بل هو على العكس من ذلك يؤكدها ، ويمتد فكره العدد الإلهي ، ويحقق الكمال نظرية لتكليف ، فإذا أوحى الله لنا شرع فلأنه خير في ذاته وليس لأن الله ، ردة كذلك ، ولا يكون العقل محالاً له لأن العلوم الضرورية من خلق الله بطريقين الشرع والعقل يستويان من حيث صدورهما عن الله ، ومن هنا جور بعض المعتزلة القبول بأن من يتهم شرع يستطيعون تغيير الخير والشر بواسطة عقولهم ، مما دام العقل محبواً أصلاً ، والقدرة الإلهية ، فإن الأمر يعود إليه خيراً ، لذلك

(١) تصدق عليه شيخه . د . ٤ ، ص ١٢٠ ، ص ١٢١ ، العلم الشافعي ١٦١

لم يكن في الأمر شيء كبير إذا قلنا إن العقل يشتمل لقيمة حقيقية للأفعال ، وأن لوجي يأتي في كثير من الأحيان كاشفاً هذه القيم ومحددات لتعصباتها ، لأن القيم بداسة التي يكشفها العقل لاساني هي في حقيقتها من الله .

وقد رد ، الشاعرة ومؤيدوهم على المعرفة بتردد كثيرة يستطيع أن يحددها عند سافلاتي وإبراهيم وشهرستاني وإلخبي وغيرهم<sup>(٢)</sup> إلا أن أكثر هذه الردود التي عمنها هؤلاء على المعتزلة جميعاً تصيب المعتزلة أكثر مما تصيب البصريين منهم فمدرسة البصرة عامة ما هي اقرب إلى الاعتدال وأكثر تحريراً لاندفاع أقوالهم على لشروع من مدرسة بغداد التي تبدو عالماً أكثر نازلاً بالعسفة

وخلاف الرئيسي بين المدرسين ، أن مدرسة البصرة وعلى رأسها أبو هاشم والقاضي ترى بأن الفعل حسن والقبح إنما كان كذلك لوجوه وعشائر وقع الفعل عليها أما مدرسة بغداد ترى أن الحسن والقبح إنما هو لذات الفعل<sup>(٣)</sup>

ويمكن تخصيص أقوال المعتزلة حول هذا الموضوع على النحو التالي ذهب الأوائل منهم إلى أن حسن لأفعال وقبحها لذاتها . وذهب بعضهم بعد ذلك إلى إثبات صفة حقيقة نوجب ذلك في الحسن والقبح جمعاً ، فقالوا ليس القبح وحسنه بدهته بل لصفة موجبة لأحدهما ، وذهب الحنفي وأباه والقاضي إلى أن الوصف الحقيقي للفعل بالحسن والقبح ، وفادوا ليس قبح الأفعال وحسنها لصفات حقيقة بل لوجوه عشيرة وأوصاف إضافية بحسب الاعتبار ، ومثل ذلك لطم السهم ، فيه إذا كان تأديباً فهو حسن وإذا كان ظملاً فهو قبيح ، أما أبو الحسين البصري من تلامذة القاضي فقد أثبت صفة في القبح تقتضي قبحه . ولم يشتمل في الحسن ذلك وقال يكفي حسنه ابتداء صورة القبح عنه

وقس أن يبدأ في عرض رأي القاضي أبي الحسن . بحث أن بلغت النظر إلى ملاحظات التالية

(١) مبادئ الإلهيات ٣٧٣ ، المستقصى لمعري ١ ، ص ٥٧ ، لمعري ٨ ، ص ٨٥

(٢) مؤيدت القاضي ، والعلم الشافعي للمعري ٩٧

١ - لقول بأن العقل وحده يجب الأفعال أو يبيحها أو يحرمها لا معنى له عند معظم المعتزلة إلا المعنى الذي قصده الخشعية المتردية وليس تيمية من أن هناك حقائق متفجرة في ذاتها تفصل عن نوائبها وتستوعب الوقوع من شأن النصف ٣ كالصدق والانصاف، كما أن هناك حقائق أخرى هي في نفسها أهل لأن يعدل عنها وتستوعب الوضع من شأن من تنصف بها كالكذب والنظم .

٢ - ان المعتزلة لا يحدون في أن الحادكم بخس والفصح هو الله . بمعنى حين للحكم الثابت في نفس الأمر ، أو بمعنى أنه هو المزمع لنا بأن يأتي الحس وترك القبح . وهذا هو المرد بالتكليف . أما أن الله هو الذي يجعل للفعل صفة الحس والقبح فيه يعني ذلك عن نفسه بقوله « ن الله يأمر بالعدل والإحسان »

٣ - لم يقل المعتزلة بأن العقل موجب للعلم بخس والقبح بطريق التأكيد ، وذلك مرتبة نظرية العقل ومعرفته . فالعقل في رأي القاصي وغيره لا يولد نعم كنتيجة لا بد منها عقب نظر نصحيح ، لأن العلوم الضرورية بحققها لله في الالسان . أما العلوم النظرية فصحة بق نظر . فإن النظر يتولد عنه العلم عند كمال شروط النظر ، على أساس أن العقل أنه إدراكه وحسب .

٤ - ان معتزلة في الواقع لم يقولوا باستقلال العقل إلا في الأحكام الحقيقية الأولية ، كوجوب شكر المعصية . ودفع ضرر عن النفس ، والانصاف الغير . وقبح ظلم ، والعدول . أما تفصيل هذه الأحكام وتحديد أعمالها فإنه يبقى من أمور الشرع

رأي القاصي في الحس والقبح . ترى القاصي رأي مدرسة الصرة عموما في أن القبح والحس هما بوجود واعتبارات تفصيلي ذلك ، وإذا كان المسألة أكثر من وجه فإنه يعلل رأي على أي في داخل المدرسة ، وبالحظ أن القاصي لم يقف كثيرا عند بحث في أصوب الحس والقبح النظرية ، وإنما اكتفى بعرض ما يتعلق بالتكليف ، وصحة حكم القيمي استحقاق الثواب والنعاقب أو المدح والذم ، وإذا كان قد قصر

حديثه على الغير فالأمر معنى الحس والقبح يعرفان بالتصايف . فإن ما وصح أحد هما وصح الآخر بالضرورة

تخليد القبح : ان أكثر حديد المعتزلة تقبح كان على طريقة النسب . فقد قال بعضهم « إن القبح هو الذي ليس لغايه أن يفعله »<sup>(١)</sup> وهذا الحد لا يستقيم على أصول القاصي لعدوه وجوه منها أنه لا يخرج منه ما يفسد من فعل ذي من لا يصح أن يحرم منه كالفعل والتم لا يعدم إرادتها ، وأنه لا يكشف عن توجه الذي من أجله فصح الفعل ولا منه على حكم المتعلق به . وقال بعضهم « ان القبح هو الذي ليس لغايه أن يفعله إلا عدمه على وجه مخصوص » . ويقصد بوجهه لمخصوص هنا صفة القبح . وقال أبو هاشم « إن القبح هو ما يستحق عليه الدم إذا ارتد » . إلا أن أفضل تحديد للقبح لدى القاصي هو « ما إذا فعله صادر عليه سحق اندم على بعض لوجود » وقد أراد القاصي تقوية « على عصر أنجوه » أن يحرم من أنصهرة غير من القبالع غير أن صاحبها لا يستحق اندم من جميع وجوه . للاختلاف من ضائع نصيبا وسهايم ومجانس وغير متكلمين عموم . لأن الدم لا يسحق إلا في حده علم فدي يقوم بالقبح بأنه كذا أو تمكنه من معرفته وإذا كان القاصي بشرط عدم أو التمكين منه ليصبح استحقاق الدم أو عدمه وهذا هو المقصود في نظرية التكليف

وحرأ على نظريته ونظرية شجعه في أن ترك الفعل أو الامتناع عنه يستحق منه أو المدح ، فقد أضحى القاصي في حد القبح فقال « كل ترك (للفعل) مع الوجب من وجوده فهو نبيح » . وذهب كأ يقابل أحد رد الوديعة فلا يفعل ذلك « وهو لا أن بعض الكلاميين لم يحرم ترك الفعل من نوع الفعل ما كان هناك حاجة لأن يحسن القاصي عليه في استحقاق الدم ، واستبعد أن معظم الكلاميين من غير معتزلة

(١) قد يعبر عن انه ح يبعد محظور ، ولكنه لا يظلم عن به (بإيمانه حول خفا . ووجه عدم عنه أنه محرم ، أو أنه بطل أو حاسد أو شر ، كله لا يتفق في حده على النظر على ٦ ٢٨ .  
(٢) دمي ٢٧٦  
(٣) يعصب وم يكن هناك وجهه عنه

هاجموا القاصي وشبهوه هذا القول ، وأطلقوا عليهم لقب الدمية ، نقولهم باستحقاق  
الدم على عدم الفعل أو تركه

ولكن ما هي الوجوه التي من أجلها يقبح الفعل ، أن هذه الوجوه كاللصاح والعتث  
والضرر الذي لا نفع فيه ، وغيرها مما يعلم قبحه ضرورة

طريق العلم بالقبح : ما دم القبح لا يكون كذلك لذاته أو لحسه ، وإنما بوجوه  
واعتمادات هو عليها ، فإن تحديد الفاسح لا يكون إلا على مرحلتين - أولاها معرفة  
الوجه الذي عليه الفعل مثل كونه ظلما أو عشا ، والثانية ، كون الفعل مما ينطلق عليه  
هذا الوجه أم لا . فإذا قلنا إن بعض يقبح لكونه ظلما ، فقد وجب أن يعرف نعلم  
أولا ثم نعرف انطباع الوصف بالنص على الفعل نفسه ، أما الظن نفسه فإن سبيل  
معرفة الضرورة وكتاب العقل ، فمن مبادئ العقل معرفة حقيقة نعلم وهي معرفة  
يستوي فيها الاعتلاء جميعا وإذا عدنا إلى تعريف العلم عند القاصي وجدناه يقول  
«إنه كل ضرر لا نفع فيه بوي عليه ولا دفع مضرة رائدة عليه . ولا هو مستحق  
ولا يظن منه بعض هذه الوجوه » وما كان هذا حاله على ما يرى القاصي يعرف  
قبيحا معرفة ضرورية لا يمكن أن تنبع عن النفس ، مثله في ذلك مثل العلم  
بالمبركات والمشاهدات والعتث كالنظم تعريف وتحديد ، وكذلك حال الأمر  
بالتبسيط ونسبي عن الحس أو الرغبة في القبح وإردائه إلى غير ذلك من الوجوه  
التي يقبح الفعل عليها .

ثما معرفة أن هذا الفعل ظلم أو عث لكي ينطق عليه وصف القبح فإنه  
يكون بالاستدلال ويمكن أن ينطق ذلك على الكذب ، فالكذب قد يكون قبيحا  
وقد يكون حسبا لأنه لا قيمة له في ذاته ، فهو قبيح إذا وقع ظلما ، أي إذا كان ضررا  
قبيحا لا نفع فيه ولا دفع ضرره . والنصدق قد يكون حسبا ، وقد يكون قبيحا ،  
فصدق المرء في ادلاية على الذي يظنه قوم لعدم قبح لأنه وقع على صورة  
الظن إن قول القاصي هذا ، يؤدي بنا إلى أنه ليس للأشياء والأفعال قيمة  
ذاتية ، وأل قيمة كل فعل اعتبارية نسبية . ولقد صرح القاصي بما هو أبعد من  
ذلك ، فالمع نفسه في رأيه قد يكون في هذه الملاحظة وبأسية لهذا الموقف

حسب . بينما يكون قبيح في لحظة ثانية وموافق آخر ، يقول « إن القبح لا يقبح  
لذاته على ما يمت به التعدد » وأبو القاسم الكمي ، لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع  
قبيحا مرة وحسب مرة أخرى ، ودخول الدار يقبح إذا كان يعبر إحد صاحبها ويحسن  
إذا كان يردده ، والظلمة وضور قد تؤذي أو تؤيد أو تؤذي إلى الشر . وقد سرت  
الظلمة أسانا صالحا عمن يربون قبحه كانت خيرا ، وإذا كشف أسور عن هذا  
الإنسان لأعدته كان شر

وبولا أن القاصي يصنع صاعدا هو مبادئ العلم التي يعرف بها أصل القبح  
والحسن بالضرورة . فخرج عن حط العلم في لأحلاق والمعرفة ، ودخل في الطريق  
النسي « طلاقا

وما قلده عن القبح ينطق عن الحس ، إذ أنه أيضا بحس لوجه هو عنه مثل  
كونه نفعيا معقولا ياندس أو بالعبر ، أو دفع ضرر عن النفس أو العبر . وهكذا  
والحسن بحس خلو وجوه القبح عنه ثم خصوص وجه بحس عليه . وقد رجح بعض  
قرب أبي علي وأبي هاشم على آراء شيعته أبي عبد الله البصري في هذا ، خصوص (١) .

نعود بعد هذا إلى مناقشة قول القاصي الذي يقرر أن العقل متى علم أن الفعل  
قد وقع على وجه يقبح عليه وهو الظن الذي يعرف ضروره فإنه لا بد من أن يحكم  
ببصح هذا الفعل . فهل من الصحيح أن مثل هذه معرفة تنبع عن شرع  
بضرورة والاستدلال ، ونصرت على ذلك مثلا مسألة كتابه قد نشأ من  
الكلاميين وهي : يلام الأطفال هل يصح من الله أم لا يصح ، إن هذه المعرفة تنبع  
على أصل ضروري هو كونها ظلما ، ولذلك فبحث من الله ، بينما تنبع الدشاعة  
أن يكون هذا الإيلاء ظلما ، كما أنكروا كون ذلك من ضرورة العقل لأن المعارف  
التي تنبع على الضرورة يستوي في العلم بها على وجه واحد بجميع العقلاء (٢) ،  
ويرى القاصي أن لمخالف هذه النتيجة واحد من شخصين

(١) عمده مسترشد ١٧، ٧٢ وحيد ٨٥

(٢) ناقش القرني هذا الموضوع في مستنصر ٥٧



أحدهم لا يعتقد في فعل من الأفعال وجه القبح فيه وهو كونه ظاهراً ، ويمثل ذلك بالخروج الدبر مسجون قتل من يحا مهم لأهم يعتقدونه مستحقاً للقتل ، وهو علموا أن هذا القتل ظلم لعدمه قبيحاً ، فمثل هذا الشخص لا يكره معرفة القبح ضرورية . إلا أن الخلاف معه في الصفة التي عليها الفعل ، والجهل بالبصغة لا يخرج العلم لصروري من أن يكون حاصلًا

وأيها يعتقد فيه وجه القبح إلا أنه لا يجعله مؤثراً فيه ، وذلك حال الأشاعرة الذين جعلوا الاعتدال في الحسن للقبح بالأمر والنهي ، ولما كان الله لا يقع تحت الأمر والنهي لم يحكموا بأن إيلام الأطفال قبيح

وهكذا فإن الفعل لا يحسن أو يقبح لحسنه ولا وجب أن يقبح كل ضرر وألم مع أن ليهما ما يحسن ، ولا يقبح لمجرد وقوعه أو حدوثه لأن نفس الضرر الذي يقع ظاهراً يصح أن يقع عدلاً كحقوق المستحقين ، كما أنه لا يقبح للأمر والنهي ولا باختلاف المعاني ، وهذا ما سذكره مع شيء من التوضيح (١)

القبح والحسن لا يتبعان أحوال المعاني أو الأمر والنهي يريد القاصي أن يرد هذا على من يسميهم المعجزة ، ويقصد بهم الأشاعرة وأهل الخبر التام لقوم . إن القبح يختلف بحاله باختلاف أهله ، أي أن الفعل الذي يجعله وقبح ما يصح أن يقع من الله ويكون حسناً ، والنسب في ذلك أنه مربيون لله بينما الله مالك متصرف ، والمربوب يؤمر وينهى من الأمر الباطني وهو الله . فما يعبه موافقاً لأمره فهو حسن والقبح إذا تخلف ما يخالفه انتهى

ومثل هذا القول يعني أن يكون للفعل قيمته الذاتية ، ويعنى هذه القيمة ذاتية ، وهو أمر لا ترضى المعبرة عنه . ولخص رأيهم أن قيمة الفعل لا يصح أن تتغير بحال الفاعل سواء كان لله أو للإنسان ، كما لا تتغير بموافقة أو مخالفة الأمر والنهي . فليس الأمر هو الذي يحسن للفعل ولا النهي هو الذي يقبحه ، كما لا

(١) انظر لتفصيل هذه الموضوعات المحيط بغير الشك ، ولقي امرء الدين القاسم الآوي ، وحرره ١٠٣

يحسن الفعل لوقوعه من الله ويقبح لوقوعه منا ، لأن ما أوجب قبح القبيح مني يحسن يجب كونه قبيحاً سواء وقع ذلك من المالك أو من المملوك ، وكذلك ما أوجب حسن الحسن ، ولا تختلف بقيمة باختلاف المعاني . وقد سبق أن أشرنا إلى اختلاف وجهي النظر هاتين في أول هذا الفصل فلا يود تكراره بل سكتني بذكر ما أورده القاصي من ردود على جزئيات هذه الموضوع ، ملاحظين أنه يرد على جميع ما ذكره لأشعري في الجمع ونصه عنه الدقائي ، ولا حرجة في ذلك . فقد اطلع القاصي على فكر الأشاعرة وألفني بقصر الجمع كما سبق أن ذكره .

١ - رد القاصي على ما ذهب إليه الأشاعرة وحلفواهم من أن الفعل يحسن من الله ولو أنه فيصح ، لكونه ما الكا متصرفاً ، بأن الفعل لا ينظر فيه إلا إلى كونه صالحاً قادراً على الفعل . وإذا رغبنا الله عن القبيح فيس لأن الفعل القبيح صحيح منه أو يحسن ، بل لأنه تعالى احتيازه لا يفعل القبيح .

٢ - ثم بملك والتمرد لا يؤثران على صفة الفعل ، ولا يحسن من الله أن يعذب الأنبياء ، وشب الفراعنة ، وبأمر الجمادات ويكلمها ، وهذا لا يصح . لأن ما يقتضي قبح القبيح من مثل كون القول كذباً والالم ظلماً ، يجري في ذلك بحري الفعل والاسباب . فكما ينعدم حصول السبب ولا يوجد سببه ، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحاً . إلا أن الأشاعرة يصون صراحة على أن الله أن يفعل ما يريد ولا يمنع منه ذلك ، حتى أنه لو أثاب الفراعنة بطاعت الأنبياء وعاقب الأنبياء بدروب الفراعنة لحسن منه ذلك ، ومن انطبعي أن الأشاعرة لا يقولون هذا القول إلا لاعتمادهم أن هنالك حكماً وأعراضاً تتعلق ببدنه تعالى لا يستطيع عقل الإنسان تمثيل المتأهي إدراكها ، وإلا فلا يعمل أن يحير مسهم الصحيح حقيقته على الله

٣ - وإذا احتج لأشاعرة بأن الامانة والاحراق والاعراق وإيلام الأطفال كلها أفعال تقع من الله وتحسن ، وأن المعرأة يقررون بذلك ، وأن هذا يدل على أن

أن قد يكون الاعتراض في المحس والقبح لا يصطرد فإنه يمكن الرد على ذلك حسب أصول نقضي ، بأن هذه الأفعال لم تحس لمجرد حصولها من الله ، وإنما كانت كذلك لوجه حسنت عليه ، هذا الوجه هو الاعتدال والأعواص والانطاف التي يصممها تعالى في مقادير هذه الآلام والأصهار

٤ - ولو أن حس العمل وقبحه متعلقان بالأمر والنهي لوجب أن الله يدس من العدل والاضمحاض أن يكون قبيحاً ، وإلا أمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسناً ، لأن العلة فيهما وحدة وهي الأمر والنهي ، إلا أن الأشعة لا يرون ما يجمع من ذلك لأن الله هو المشرع والمحكم للقيح والحسن

٥ - إن تعنى الأمر والنهي من الله بعض الأفعال دلالة على أنها قبيحة أو حسنة إلا أنها تصير بالأمر والنهي كذلك

٦ - إن تعنى القبح والحسن بالأمر والنهي يؤدي إلى أنها لا يمكن أن يحكم القبح والحسن على أفعال غير المكسب أو العمل ما ، كالنفس والمجدين لدى لا يكون معنى الأمر والنهي لأن شروط الكيف م تنويع فهم ، وهذا غير صحيح كما أن مثل هذا النوع منطبق على ملحد أو ملهري الذي لا يعرف الله بالأمر والنهي ، لأنه يجب أن لا يعلم قبح الأشياء ولا حسنها ، وقد رد الأشعة بأنه لا يمكن أن يكون هؤلاء قد علموا ذلك بأثر من الشرائع السابقة ، وهذا لا يكفي لدفع هذا الرد لأنه يجب على سبيل الإطلاع

٧ - ثم إن هذه الأقوال بوجوب أن لا يحسن من الله فعل نفسه للأمر ولا يقبح منه فعل نفسه بالنهي ، ولا يصح ذلك على شرط المعتزلة

٨ - وأحير فقد قرع تعالى أنه يأمر بالحسن لأنه حسن وينهى عن القبيح لأنه قبيح - وذلك ظاهر من قوله « أن الله يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والنهي »

وهكذا فإن العقل هو الذي يعم ضرورة أو اكتساب قبح القبيح وحسن الحسن ووطئه سمع تنويعاً من العقل في أنها تكشف عن حاب الأفعال على طريق

أنه لالة شرعية ، فلا موجب للشرع وضع شيء ولا حسنه بل يبدى عليه ، ويكشف من حال هذه الأفعال ما هو عرفانه ، (والمثل لعرفنا قبحه أو حسنه ، ولو علم بالعقل أن للصلاة قوة عظيمة وأمر يؤدي بها إلى اختيار فعل الواجب واستحقاق الثواب ، لعدم وجوب عمل ، ولا يعني ذلك أن الله تعالى ليس موحداً للأفعال ولا محسناً لها أو مقبحاً لأن معنى أنه تعالى أوجب البرح هو إعلاماً بوجوده أو تمكينا من معرفته بمص الأذلة السمعية والأدلة علمه ، ولا يجوز أن يكون الأمر على خلاف ذلك لأنه نقص للعمل الألهي ونظرية التكليف التي تنحصر على الأعلام والتمكين والاقدر والحرر

مهما يمكن من أمر فيه إدراكاً أن الله أمر به بصفة قبيحة أو حسنة عما يصح فعلاً حسناً في ذاته أو على وجه واعتبرت تقتضي ذلك ، فهل يعني هذا العمل الذي تنوع عنه أصول المحس والقبح ، وهل يصح وقوع ذلك ؟ كلا أن العمل الشرعي يكون محظوظ في هذه الحالة في حكمه على قيمته العمل حقيقة ، وقد حمد الله بالأمر تبيينه للاستدلال على محظوظ وتعريف له على وجه الصواب

أنواع القبح والحسن : إن القبح والحسن عند القاضي على وجه

١ - قبح وحسن في الحقيقة والصوره

٢ - قبح وحسن في العمل

وإطلاقاً بمحض سمع والحسن على الصورة هو على سبيل محذور ولا من هذا فرق بين النوعين

أ - إن القبح والحسن في الصورة يعودان إلى الانساب أو المستمع والمستحسن وليس من الصورة نفسها أو حاب هو عينه كما يقول أبو هاشم ، وهما يتعللان بشهوته وبشرته ومراده شديدي ، فقد يشتهي المرء أن ينظر أو يسمع من مظهر أو صورة معينة ، بينما لا ينطبق ذلك على حسن أو غير آخر ، فالاستدراج هو شخصي يعني لأنه لا يرجع إلى الموضوع نفسه بل إلى حاب ، أم لأفعال فتقبح وتحسن حسب هي عليها ولا يتوقف الحكم التسمي عليها اختلاف الأحوال

ب - أنه إذا صح وجود علم ضروري به - وى فيه لناس في أصول الفرائض والمحسبات في الأفعال ، فإنه لا يكون في انصبه التي تختلف فيها العقلاء باختلاف أدوافهم وأحوالهم

م - من القاصي - من فصح الصورة والحقيقة أو حسنها لأنها لا تدخل في نطاق التكليف .

أما في الفعل فينقسم القبح والخس إلى قسمين

١ - الفواحش والمحسبات العنقيه . وهي تلك التي تصح أو تنحس لأمر مرجع إليها ، أو لصفة حصنها خو الظلم والكذب ، وإرادته تقبح والأمر به ، وتكليف ما لا يطاق ، وكفر العمة من الفواحش . وكشكر المعصم ورد الوديعه من المحسبات

٢ - الفواحش والمحسبات الشرعية . وهي تلك التي تقبح لأمر مرجع إلى غير كأن يكون الفعل داعياً إلى قبح حر أو نهى عن واجب أو مؤد إلى حسن آخر أو أمراً بواجب

فسمه لأفعال من حيث يعلق التكليف فيها . سبق أن أشرنا إلى أن مصاد التكليف هو الأفعال . ولا كتاب صورة أتكلف ثم على شكل لأمر والنهي فسمه كان من الواجب أن يعلم تقبح والخس من الأفعال ، لأن من العذب أن يتعلق الأمر بخس كما يتعلق بهي تقبح

و - أردنا أن نقسم الأفعال حسب وجوب فعلها أو حظره أو إن حبه . فإسجدت الاسلاميين قد سلكوا فيه اتجاهين حسب رأيهم في الخس والقبح

فقد أدم معتبره هذه القسمة على حسب لأفعال وقبحه لديها أو للوجوه التي هي عليها ، فحسبوا الحكم فيها لتعلق الذي يستطيع أن يعرف أصول الأخلاق ومبادئه ، وأما عند الأشاعره وغيرهم من الاسلاميين فإن الأساس في هذه القسمة هو تعلق الخطب بها أمراً أو نهياً

وعلى هذا ، فلماذا قد إر في الأفعال ثلاثة أنواع رئيسية هي : لمذح والواجب

والمحظور ، فإن معاني هذه الأنواع تختلف لدى أصحاب كل من الاتجاهين . أما عند الأشاعره ومن تابعهم فإن الواجب هو الذي يرد الخطاب بمعنى بإيجاده على وجه حارم ، والمحظور هو ما يجزم شرع على تركه ، والمذح هو ما يكون الطرفان فيه على السوية ، أو بمعنى آخر إن الواجب هو ما تحقق الخطأ بالأمر به ، والمحظور ما هي الخطأ عنه ، والمذح ما م يرد فيه أمر ولا نهى ، فقيمة هذه الألفاظ كقيمة الخس والقبح أي أنها تحد ما سمع لا بالعقل<sup>(١)</sup>

أما القاصي الذي يعرض رأي جمهور المعتزله ، فإنه يرى أن الواجب هو الفعل الذي به صفة رائدة على حسنه ويترتب على تركه الدم . والمحذور هو القبح الذي يترتب على فعله الدم<sup>(٢)</sup> ، والمذح هو الذي لا صفة رائدة على حسنه ولا يترتب على تركه أو فعله مدح ولا دم<sup>(٣)</sup>

ولذا كان فعل الواجب هو أساس لأخلاق والتكليف . فإن سيعرض له شيء من التفصيل

تعريف الواجب : الواجب عند القاصي هو ما إذا لم يتعد القادر عليه ستحق الدم على بعض الوجوه ، كرد الوديعه ودفع الضرر عن النفس وشكر المعصم

وقد قصد من إيراد عبارة « بعض الوجوه » ، لاختيار من الوجوه محبة التي يمكن أن نعوم غيرها بدلاً منها . فإذ ما أدى فعلها منها منع واستحق دم عليه

ونلاحظ على هذا التعريف الملاحظات التالية

- (١) - انظر مستصحب للمزلي ١ ٥٥ و رشد الفحول للشوكاني ٦ وما بعده
- (٢) - الفعل القبح كبير أو صغير ، فإذا كان كبير فإنه محظور بلاتق ويستحق القم والمذاب على فعله ، وإذا كان صغير فإنه مكره يستحق الدم على فعله دون العقاب
- (٣) - لا صلاح لا يستحق الفاعل بعلمه للمذح ك لا يستحق تركه الدم . وهناك نوع قريب منه وهو مذهب الذي يستحق مذهب الدم عن تركه . مثال أصح الطعام والذهب والحجاء ومثال المنسوب مع الغير وترك خطه بدين من العبد ، والمؤاقل من الشرعيات انظر مجاهد ٨٥ و الشافعي ١/٦ ٣

١ - إن الواجب ليس صورة عقابية محضة ، كما يرى بعض الفلاسفة (١) الذين يُعد الواجب عندهم موضوع لا يتعدى الذهن إلى الواقع التطبيقي

٢ - إن القاضي لا يعني بتعريف الواجب ميتافيزيقيا ، لأن اهتمامه في الدرجة الأولى منصب على بيان الفعل الذي يؤثر في لتكليف ويترتب عليه حكم ما بالقيمة .

٣ - إنه لم يدخل في حد الواجب استحقاق الثواب بفعله ، ولم يعرفه كما عرفه البعض بأنه « ما إذا فعله الفاعل يستحق به المدح ، وإذا لم يفعله يستحق به المذم » (٢) وقد يكون هذا المعنى حاصلا في الواجب ، إلا أنه لا ضرورة لذكره في حد ، لأن الاعتبار بالحد عند القاضي ما يبين به محدود عدم غيره ، وبكفي بتحقيق ذلك التعريف الذي ذكره .

٤ - إن موجب لا يختلف باختلاف فاعليه ، لئلا فلا أثر كونه مريدا أو كونه معدي ، بل في حقيقة موجب ، فكل فعل علم من حاله أنه واجب يفعله تعالى يستحق المذم يجب وصفه بأنه واجب عليه كالثواب والالطاف وتمكين التكليف وإقداره .

٥ - إن الواجب لا يتعلق بالأمر والنهي ، ولذلك لا يصح أن يحد بأنه فعل الذي أمر به ونهى عن تركه أو تركه وتركه

٥ - واجب من أنواع الحسن الذي يختص بصفه رائده على حسنه ، لأن السماح حسن إلا أنه لا صفة له رتبة ، كمشاؤل الظهور الذي لا يقصر ، فإنه حسن على هذه بصورة إلا أنه لا يعد واجبا ، ولا يدرى لم لا يكون تنبؤ الطعام وحيا ، فالمعلوم

(١) ويمثل الواجب عن الصورة المعينة للبحث عند كاتب الذي يقول « حسن كذا لو كنت تشرع القاضي »

(٢) شرح أصول ٢٠

أن دفع الضرر عن نفس واجب ، ولا امتناع عن إعدام يؤدي إلى ضرر بنفس ، أفلا يكون فعله واجبا

والمندوب كتقديم النفع إلى الغير ، من لأفعول التي تمتاز عن السماح بأن لها صفة رائدة على مجرد الحسن وهو دفع بغير ، أفلا يعد واجبا ، إنه ليس كذلك لأن تاركه لا يستحق المذم على تركه ، وإن استحق فاعله مدح على فعله ، سيما ذكرنا أن موجب على العكس من ذلك يستحق فاعله المذم على تركه

وحيث يستعمل للدلالة على معنى الواجب لفظ الواجب والفرص ، فهن هما لفظان متطابقان في معنى ٩ ، ب الفعل الذي بوجهه على لاسباب موجب آخر غير عقبه هو الفرص . ومن هنا كتب هذا اللفظ لأخبار مستعملا في اشروعات أكثر من استعماله في الأمور العقابية

أنواع الواجبات : يمكن أن تنصور ثلثا للواجبات حسب الأساس الذي نعتمه لتتقسم وقد عرّف القاضي عددا من هذه التقسيمات على النحو التالي

١ - الواجبات العقلية والشرعية : يقصد بالعقلية ما يستمد وجوده بالعقل نحو الانصاف ورد بوديعة وشكر بعمة ، وبالشرعية ما يستمد وجوده بشرع كحر للصلاة والصيام وإخراج إلى غير ذلك .

٢ - موحدة لمحيرة ومصعبة : أما المحيرة فهي تلك التي يمكن أن تتحجب استحقاق المذم بفعلها أو تفعل ما يقوم مقامها ، نحو قصص اثنين من هذا الحبيب أو من الآخر . والصلاة في أول الوقت ، والواجبات المصعبة هي التي لا تستطيع بحسب استحقاق المذم ، لا بفعلها إذ لا تدبيل تقوم مقامها ، مثل رد بوديعة عنها وبصلاة في آخر الوقت .

٣ - الواجبات المتعدية إلى الغير والمفصرة على الأساس بصفه من نوع لأول شكر البعمة والتركة لأنها تتوجه إلى الغير ، ومن النوع الثاني سطر وعرفه وبصلاة وبصيام إذ أنها لا تتعلق بالغير وإنما تقتصر على لمرء نفسه

٤ - الواجبات التي لها سبب موجب والتي لا سبب لها . ومن الأمثلة على النوع الأول حفظ الوديعة لأن لها سبب وموجبا هو التمسك بها . والكفارات المحتقة وجوبها الموجب لحث دليمن في كفارة يمين . والتطهر في كفارة الظهار لح . . . ومن الأمثلة على النوع الثاني الانصاف إذ لا سبب له . وبصلاة والصيام

٥ - وأخيرا فان الواجب ، ما أنه يجب لفصة تختص ذات الواجب . كرد الوديعة وشكر المعتم ، أو أنه يجب لكونه بالاطف يساعد على أداء الواجبات وترك القسائح كمعرفة لله وصفاته ، أو لأن الواجب لا يتم إلا به (١) .

أما ما يستحقه أداء الواجبات ، أو فعل القسائح من مدح أو دم ، وثوب أو عقاب ، فإنه يشكل موضوع الفصل الأخير ، وهو ثمرات التكليف ونتائج

والملاحظ أن أهم قسمة للواجبات هي قسمتها إلى عقوبة وشرعية . وذلك لأن الواجبات عند البعض لا يمكن تصورها إلا بورود لشرع . بينما هي عند القاضي حسب التعريف الذي أورده للوجوب ممكن أن تكون من النوع

دل إن الواجبات بعضها أسبق في الحكم من الواجبات الشرعية . إذ يقوم الوجوب الشرعي على أصول العقل والمبادئ التي يوحى بها . ولذلك رأينا أن أول الواجبات عند القاضي هو الطريق المؤدي إلى معرفة الله .

وليس معنى سبق الواجب العقلي أنه مفصل على الواجب الشرعي في الأداء ، فالواجبان الشرعي والعقلي على حد سواء في استحقاق بدم على تركهما . إلا أن التكليف بالواجب الشرعي لا يبدأ إلا بعد اكتشاف العقل بعدد من الواجبات العقلية

٦ كل ما يشعر الإنسان أنه بفعله يدفع ضررا عن نفسه أو يستجلب له نفعاً فإنه واجب ، سواء كان تقرير ذلك من العقل أو كان تقريره من السمع

(١) يسمي هذا الموضوع ، انظر محي ، ٤ ، ١ ، ٨٥ شرح الأصول ٥٥

## الفصل الخامس

### ثمرات التكليف ونتائجه

#### البخش الأول

### تمهيد في أغراض التكليف

إن الهدف النهائي من تكليف الله للإنسان كما قدمنا تعرضه للثواب . فلما كان الله قد خلق الإنسان على صورته هذه ، وأوجد فيه مختلف العرائر والشهوات والقوى الحسية والعقلية ، فإنه أصبح محتما أن يكلفه ، والا كان لإنجاده على هذه الحالة إغراء له بفعل القبيح .

وقد كلفه الله فعلا بأن أحبره بطريق العقل والسمع أنه إذا فعل حسن وترك القبيح فإن له على ذلك المدح والثواب الكبير ، وإلا تعرض للعقاب الشديد

وقد ذكرنا فيما سبق أن استحقاق المكلف لثوبة الله كان نسب إشغفه الكبيرة التي يتعرض لها الإنسان من قيامه بالواجب وترك المحظور ، فقد فطر الإنسان على شهوة القبيح والنصرة عن الحسن ، وإذا كان يستطيع أن يفعل الحسن فلأن الله مكبه منسه وأقدره عليه ، إلا أن هذا لا يكون دون مشقة تدفعه وبما كان الله عادلا حكيما لا يفعل القبيح فقد اقتضت حكمته أن لا تذهب جهود الإنسان هدرا وعبثا ، لذلك فإنه أوجب على نفسه أن يفعل الثواب بالعدد

٦ قيام التكليف يوحد بين المكلف والمكلف علاقة خاصة ترتب عليها حقوق

وواحبات عديدة، من هذه الحقوق والواحبات ما يتعلق بالإنسان ومنها ما يتعلق بالله :

فالإنسان الذي سبأ له نقص العن والطر أن يعرف مدى سعة الاحسان  
الذين احتضنه الله بهما، يجب عليه أن يشكر الله على ذلك ، ولما كانت أنواع  
لنعم والاحسان من الله لا تقاس بحال مما يراه من النعم التي تكون بين  
الناس مع بعضهم ، فإن الشكر الذي يتوجه إلى الله يجب أن يكون على صورة  
تناسب مع عظم ما يقدم لنا ، ومن هنا كانت العبادة هي المظهر لتعبيرنا عن  
شكر الله سبحانه أن يحدد لغيرنا واجب الإنسان بحسب الله هذه العبارة لو صحته  
« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »

إلا أن يناس لنا يكونوا سوء في الانسجام لحدود التكليف . فقد نكون منهم  
المؤمن المتميز القويم نكر ما أوجبه عليه سكين من أفعال ، أو نكون فيهم  
الكافر العاصي الذي لا يتم ما كلف به بل يقف منه على طرف انقيص امتدعا  
وعصبان ، كما قد يكون فيهم من هو في مرتبة بين المرلين ، فلا هو قد أنكر  
حقيقة التكليف ولا هو قد التزم بما يجب عليه منه

والله تعالى لم يتدخل في أفعال هؤلاء جميعه حتى يبرهمهم بتحدد موقف  
معين للتكليف ، بل إنه مكهم من القيام بالترماهم ، وجعلهم بحيث يستطيعون  
أن يعرفوا حقوقهم ولأدلة التي بينها هم أن عليهم واحبات وبكاليف . وقد صورهم  
بحيث يستطيعون إرادتهم الحرة واختيارهم المطلق انوقوف في الطرف الذي يشاؤون ،  
وجعل فيهم القدرة الكاملة للوصوب ، في تحقيق إرادتهم الحرة ، فهل يصح ولأمر  
كذلك أن يستوي الجميع عند الله المكلف الحكيم لو أن الله عامم الجميع  
معاملة واحدة يكون ذلك ظلما لبعض لأطراف ، واستهتارا بحسنة وبجهود  
لتي بدت ، وتحظما لأساس العلاقة التي تقوم بين المكلف والمكلفين

ومن هنا ستحق بعض تعبد المدح على أفعالهم واستحق بعضهم  
بسم عليها . كما أوجب الله على نفسه أن يثبت المؤمنين الصائعين منهم ،  
وأن يعاف الكافر بن العاصين والفسقين سمردين

وإذا كان العقاب في حقيقته إيلا للمعاقب ، فإن حكمة المكلف قد تقتضي  
أن يصيب بعض مخزواته بالآلام لا نتيجة لذنب قدمه ، وإنما لأن التكليف  
يقتضيه ذلك ليكون عبرة للمكلفين ، كما نشاهد في آلام الأمراض وغيرها  
والأمراض إيلا من الله لعده دون ما حرية ارتكوبها ، أفيصح منه وهو العبد  
حكيم أن يؤلهم دون عوص ، وهذا ما يفسر الالتزام الذي أوجبه تعالى على نفسه  
أن يعوص على هؤلاء أعراض عظيمة تجعلهم يسمون أن يؤلهم لئالها لعظمتها  
وسموها

ولكن كيف يتم التزام المكلف بما كلف به ، ومن يمكنه في ذلك أن يقوم  
كل فرد بما كلف به ، دون قيام دبطة اجتماعية وسياسية بينهم . أم أن تحقيق  
التكليف لا يتم إلا بوجود مجتمع خاص تقوم فيه سلطه معية تشرف على ذلك ،  
وهل يكون هذا المجتمع قاصر على مؤمنين ندين مؤثرون بحمة الله على بحمة دولتهم  
فيشكلون ما أسمه أو عسطين مدينة الله ، أم أنه يجوز أن يشع لغيرهم من الناس  
بمصوب دولتهم على بحمة الله لا شك أن قيام لمجتمع الفاصل أحد الأهداف  
التي يتوجها مكلف الحكيم لكن ذلك لا يمنع من أن يصمم هذا المجتمع  
المؤمن والكافرين ، لأن هذا التكليف ما يزال يتردد في أرجاء يكون ، وفي  
نفس كل إنسان . وكل فرد يتحمل مسئولية الكامة عن موقف الذي يتخذه  
يرى القدسي في وجود المجتمع الفاصل الذي أصبح أفرادها تقتضي شرع «  
لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والذي يقيم أعصاؤه عليهم من أنفسهم  
وعققتي إرادتهم الحرة إماما يكونون إليه أمور حياتهم ، ان وجود مثل هذا المجتمع  
صمد لا بد منه لانسجام اناس بتكاليف العقلية والشرعية

وقبل أن نترك هذا البحث ، لا بد لنا من الإشارة إلى ملاحظة هامة هي ،  
إذا صح أن الأعراض التي ناهى من الله على الآلام التي يبرها يمكن أن تكون  
في ندم ولا حرة . غير ان الثواب والوعاب لا يكونان إلا في لآخرة إذ أنهم لا  
يتصوران إلا في تنهي التكليف إلى غاية نصف عندها ، ومن هنا كان لا بد من  
نقطاع لتكليف بدوت والنساء ، ثم لا بد بعد ذلك من إعادة للمكلف إلى حياته  
أخرى ليدان حراة ، وهذا ما ستعرف عنه وقلة خاصة ، لأنها سكتني بد سورده

عنه في هذا التمهيد ، يبين سمعص فقرات أعراض التكليف في البحوث  
تقدمة .

تقاطع التكليف إن انقطاع التكليف عن حال الثوب أو الخراء يجب أن  
يكون على شكل يرول معه الإلحاء وما محوري محوره ، ولا يتحقق ذلك إلا إذا برحي  
الثوب عن التكليف إذ لا يصح أفراهما ، بل يجب أن ينتهي حال التكليف  
إلى حد يصح معه توفر الثوب على المكلف ، وتبدو أهمية ضروره هذا الترحي  
والانفصال بين التكليف والثوب إذ علمنا أن التكليف إذا افرن بثواب فان  
المكلف لا يفعل الطاعات لما درجوه من المنع أو دفع ضرر ، بمعنى أنه لا يعنها  
على ما وحيت عليه ويتم به معنى لتكليف ، وإلئ يعنها لما سيتأوله من منع  
هاجل ، فيكون بصورة الملجأ

ولا ريب أن التكليف عقلا يحور بصورة معدده ، فقد يصح بالإلحاء إلى  
الفعل لا أنه لا تكليف مع الإلحاء وقد يكون رروب الفعل ، كما يحور بالاستعلاء  
بالخس عن القبيح ، وأخيرا فإنه يصح أن يكون بالموت والعناء ، وهذا ما دل عليه  
السمع وهو المقصود بالبحث

وهكذا فإن لتكليف مستمر طوب العمر ، ولا سبل إلى أن يعدم المكلف  
مى ينقطع التكليف عنه . إنه يعدم أنه سيكون بالموت ، ولكن دون أن يستطيع  
تعبه وقته ، ولو عرفه لكان المكلف معرى بالقبيح من ناحية . لأنه ضمن  
أنه من يموت قبل اليوم الذي يعلمه وفي حكم الملجأ إلى التوبة من ناحية  
أخرى . فم د م يعرف موعد موته فإنه سيوت قبل هذا الموعد مباشرة .

وإذا كان انقطاع التكليف أمرا لا بد منه فإن إعادة المكلف إلى حياة أخرى  
لا بد منها حتى تتحقق أعراض نكسف كلها ، وحتى يزال مستحق الثوب ثوابه  
و أخرى مستحق العناء بالعقوبة ، إلا أن شاء الله يستقط العقوبة عنه .

وهكذا فإن استدول في هذا التمهيد موضوعي الفناء والإعادة بأقصى ما يمكن من .

ر السبع ١ ٢٦٨ . ٢٤٦

الاختصار ، فقد سبق أن أشرنا إلى جزء منه أثناء حديثنا عن مطربة القاضي في  
العالم

الفناء : يمكن دراسة هذا الموضوع من خلال الفقرات التالية

- في معنى الفناء

- في الدلالة على إثنائه

- في أحكامه

في العرض به

١ - اختلف المعتزلة ومن تابعهم في معنى الفناء على عدة آراء . وذهب  
جمهور المعتزلة ومنهم القاضي ووافقهم الزيدية إلى أن العالم يعنى بمعنى يعدم ، أي  
يستقل ثابته من الوجود إلى العدم . وذهب الساجد والملاحمي إلى أن فناء العالم  
معنى يتبدل ويتفرق دون عدمه ، أي أهم دهما إلى أن الفناء أكثر من موت

واحتجوا في رأيهم بالكيفية التي يعدم بها العالم ، فقال أبو علي وأبو هاشم  
ووافقهما القاضي وجمهور الصرمان أنه يعدم بصفة هو الفناء . وقال أبو اسدبل  
أنه يعنى بقوله تعالى هو ، كما أنه يوجد بقوله تعالى كن . أما سقاء فإن فناء  
عنده يكون بأن لا يحدد الله له البقاء ، لأن العالم في تغير مستمر بالحركة وذهب  
الحياض إلى أنه يعدم بالمفاعيل كما وجد بالمفاعيل . أما أبو القاسم ساجي وحسبو .  
العداوين فقد قالوا أن العدم يعنى ، لأنه باق ببقاء يحدده الله تعالى حالا بعد  
حال ، فإذا أريد الله تعالى أن يعدم لعالم فإنه لا يحدد الفناء معنى الأحكام

٢ - أم الدلالة على إثنائه الفناء فقد كانت محل خلاف أيضا ، هل تكون  
بالعقل أم بالسمع ، أم هما جميعا . وقد انفق أبو علي وأبو هاشم والقاضي وجمهور  
مشايخ المعتزلة على أنه يشب بالسمع ، وانفرد أبو علي بقوله إنه يصح أن يعدم  
لموته من جهة العقل أيضا . وحججه في ذلك أن الله عز وجل على شيء يجب أن يتقدم على  
محس صده لا محاله ، فإذا قدر القدم على إيجاد لخره فيجب أن يقدر على

ضده وهو الصفاء، وقد رد أبو هاشم - ووافقه القاصي - على أبي علي بأنه لا وجه من جهة عقل قصصي صححه العدم على الخوار، فلا وجه إلا السمع، وأصناف القصص بأن كلام أبي علي قد يصح لو ثبت أن الصفاء ضد وجود الاجسام، وهذا ما لم يثبت

أم الآيات البائدة على الصفاء فهي كثيرة بورد منها قوله تعالى « هو الأول والآخر » ولا يتم وصف الله لنفسه بذلك إلا بالقول بأن الأجسام تفنى وتعدم، وأما مجرد ورود الموت عندها أو تفرقها فلا يخرجها عن الوجود، ولم يهر بعض المفسرين هذا التفسير بن قانوا إن معنى الأول والآخر هنا ليس الوجود - وإنما هو إشارة إلى أنه تعالى أول في القدرة والسطوة<sup>(١)</sup>

ومن الآيات قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » وإهلاك هو الصفاء « كل من عليها فن » وظاهر الآية محصر بعفلاء دون غيرهم، إلا أن قوله تعالى بعد ذلك « وبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام » يدل على أن الصفاء للجميع ومن الأدلة سمعية على الصفاء إجماع المسمعين على أنه حاصل لا محالة

٣ وأهم أحكام الصفاء - أنه ثابت لله تعالى دوماً - وأن الله قادر عليه في أي وقت

٤ أم الغرض بالصفاء فهو ثابت الفائدة به - وعلى أن الدلالة السمعية تدل على ثبوته في محنة فهو مصلحة لا ريب فيها، لأن كل ما فعله تعالى فهو حسن لأنه لا يفعل القبيح، ووجه حسنه هو تقوية دواعي المكلف إلى فعل ما كلف به، وترك ما كلف تركه، فهو كسائر اللطاف، ويمكن تلمس وجه آخر حسنه هو أنه يخرج المكلف من كونه مباحاً وذلك بأن يتحقق نزاجي شكيف عن الخراء.

## هل يموت الإنسان بأجبه :

وقبل أن نختم موضوع الصفاء لا بد من الإشارة السريعة إلى موضوع أجل الأسباب أو موته، فالمعلوم أن الجميع على أن من مات حنث أمه أو قتل فقد مات راجبه، لأنه ليس مرد بالأجل لا وقت الموت وقد ماتا في وقت موتهما، ولكن الخلاف في أنه كيف يكون حال المقتول إذا لم يقتل، أي إذا احتمل أنه يمكن أن يبقى

من الأشعة ومن تابعهم أو من يسميهم للقاصي بالمجبرة وخشونة إلى أن كل موصول فأجله كان قد حصر وقتل بأجبه، ولا يقدر القائل على أن لا يقتله كما لا يقدّر على قتل من لم يحصر راجبه

ودهب أبو الهيثم إلى أن المقتول لو لم يقتل كان يموت قطعه سبب من الله، ولا يكون في ذلك دونه قد حدد أجل المقتول، وذلك غير ممكن

وقلت لبعادية المذنب بعيش قطعا إذا حمل أنه لم يمت، وذهب القاصي إلى الرأي الصحيح، إذا أجاز أن يجر أو يموت في هذه الحادثة وقد أصبح رأيه هناك أن معنى الاجل ليس أكثر من الأوقات، فأجل لا يسر هو وقت حياته، وأجل موته هو وقت موته، ومن عدم تعدد أم موته يحدث في وقت من الأوقات فهذا الوقت هو أجل موته لا فرق بين المقتول وغيره، ولكن في الأمر اختلاف وسبب الموت

وهكذا فإن القاصي يعطل قول من زعم أنه لو لا لقتل مات لا محالة أو بعاش لا محالة، « ولا مدح في المقتول أنه كان لا يجب لو لم يقتل أن يموت في تلك الحادثة لا محالة، وكذلك كان لا يجب أن بعيش إلى مدة لو لم يمت في هذه الحال - وإن كان ذلك جائز »

(١) للمل والنس ٥٢ شرح لأصول على ١٠٦



والمفرد - وعبره - لا يموت إلا بأجله ، والزبدية والنقصان في الآخر لا تصح لأنه قول مائت أبجين وهذا باطل <sup>(١)</sup>

الاعادة : ويمكن تجربة الحديث عنها إلى ثلاث فقرات

١ - معنى الاعادة

٢ شرائطها

٣ من يجب إعادته ومن لا يجب

١ - معنى الاعادة وجود الشيء بعد عدم سقته وجود ، أي أن المعاد ليس له صفة أريد من الوجود المتحد ، كما أن المحدث ليس محدثا لمعنى ، خلافا لما يذهب إليه عبيد وهشام بن عمرو ، فعندهما أن الاعادة معنى يستحق صفة الوجود ، كما أن المحدث كذلك .

وقد تستعمل الاعادة في غير العبر التي كانت موجودة ، وذلك كما يعيد بناء داره بعد أن تهدمت فيقول أعادها ، أي حصل تألف مماثل للأول في نفسه أو صورته أو جسمه . والمقصود من الاعادة هنا إيجاد شيء معين بعد عدمه عن وجود ، وليس المراد به وجود المثل ولا لم يتحقق توفير الثوب والعقد للمسحوقين .

٢ - أما شرائط الاعادة فهي :

- أن يكون شيء من قبيل ما يبقى لأنه لو كان من قبيل ما لا يبقى لم تصح إعادته . إذ أن هذا النوع من الموجودات يختص بالوجود في وقت معين كالحركة ، فهو غير بإعادته لصح وجوده في وقتين ، وقصد القاصي من ذلك إلى إثبات أن الذي يمكن إعادته هو الجواهر والأجسام دون الاعراض .

- أن لا يكون من مقدمات العدد . لأنها تختص بالوجود في أوقات معينة

(١) نسي ١ ١٦

لا يصح فيها التقديم والتأخير هو قبل يجوز الاعادة لأدى إلى ذلك وهو محال ، ومعنى هذا أن مقدمات العدد تقتصر على الجزء الواحد في الوقت الواحد والخمس الواحد ، ومثل هذا القدر لا يمكن إعادته ، وهكذا فالذي بعد عموما يكون من فعله تعالى دون فعل غيره ، ولا يصح أن يعاد ما هو من جسم مقدمات العدد إذا فعله تعالى ، بخلاف القاصي في هذا أبا علي .

- أن لا يكون متولدا عن سبب فالتولدات لا تعود .

غير أن قول القاصي يختلف في المعنى عن غيره من كتبه ، فقد أجاز في المعنى إعادة التولدات عن أسباب إعادة أسبابها ، إلا أنه رجع عن ذلك في المحيط وقال لا تصح إعادة التولد بحال

٣ أما الذي يجب إعادته فهو كل من نه حق على الله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وما يجب على الله سرى ما يتعلق بتكليف عوص وثواب ، فأن الثواب فقد ثبت أنه واجب على الدوام فلا يمكن أن يزور عن المكلف في الدنيا لأنها فانية فيجب أن يعاد ، أما العوص فقد تأخر منه ولم يوفره تعالى في الدنيا وحسب الدعوة لأجله كآلام الموت ، وأما العقاب فهو حق لله تعالى فله أن يسقطه ولا تجب العنة عقلا لأجله .

ولكن ما هي الأجزاء التي يجب أن تعود من المكلف ، إنها في رأي القاصي عقلا تلك التي لا يستطيع أن يكون الحي حيا إلا بها لأنها هي التي تسحق الثواب والعوص ، وغيرها لا يجب إعادته .

إلا أن السمع قد أورد بأن الثواب يعود على صورة حسنة وإن انعقب يكون على صورة مشوهة

نقبت عليا مشكلة إعادة الخدمات والحيوانات والأعرص حده في متحيرات . يرى القاصي أن كل هذه الأشياء لا تجب إعادتها عقلا ، لأنها غير مكتملة ، ووجه الحسن في الاعادة هو اكتمال عرص التكليف ، لكن السمع

قضى بإعادة كل حيوان بقرله . وما من دابة في الأرض ولا طائر ولا أرمم أمثالكم ما فرط في الكتاب من شيء ثم يلى ربكم تحشرون هـ ( الانعام ٣٨ ) وهل ذلك حتى يكون في إعادتهم زيادة احسرة في قلوب مكفار والعصاة

بعد أن عرصا لأعرص التكليف وبصاعه بصورة عامة نعود إلى تفصيل ما أحسنه في الفقرات التالية

- ١ الاعواص عن الآلام
- ٢ الثواب والعقاب واستحقاقهما
- ٣ صمان التكليف : لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هـ

\*\*\*

## البحث الثاني الاعواص عن الآلام

تمكّن تعريف العواص بصورة عامة أنه نوع من التعويض يقدمه الله لمن تألم من حوز الاحرار . أو عن إيلاام حل به من الله بلاعتبار . فهو مستحق على الله لا نتيجة لعمل من المكلف . ويقاس بالآلم سبي تحمله لاسباب . فهي عالمنا لا يتناسب لجزاء مع قيمة لأفعال الخليفة

وهذالة لاعواص إحدى الطريقتين في تادي . بمعناه عن خلاف وجهات نظرهم في مصيبتها مستحسن مع رأيهم في تعدد الإلخي . فقد لاحظوا أن كثير من الآلام وهي أضرر لا شك فيها تقع بالاسباب مكفهم وغير مكفهم . لا نتيجة لدن ربكوه حتى يكون عقاب لهم . كما نزل مثله في الحيوانات والأطفال . وهي ليست مكلفة أصلا . كالدبح الذي يصب بعصيا والذي يكون بعصه بأمر إلخي كدبح لاصاحي . مختلفه . والأمراض التي تمر . لأعصاب . وقد أب سمح لا يقع من الله حتى ولو كان ألما وضرر . فقد حاولوا أن يلمسوا سبيل إلى وجه يحسن منه تعالى مثل هذه الأفعال فقالوا إنه يعوضهم عليها

من أجل ذلك من المعتزة بن الآلام التي تقع لجزاء لا صدر عن المكلف من مشيئة . كآلم من اخذ على السرقة والربا فلم يوجوا عن الله فيه عوصا . وبين لإيلاام إن كان من الله أو تأمره دون استحقاق فأوجوا فيه العواص عليه . وقد كان لإيلاام

من غير الله ودون حرية فقد استحق العوص فيه على مرتكبه فيؤخذ من حسنة ويعطى للمحي عليه ، فإن لم تكن للجاني صفات أو استعدت حسنة لم الله يفعل أحد أمرين : إما أن يصرف الخي عن إبلايه أو أن يعوص عليه .

وقد وقف الأشاعرة من هذه الفكرة موقف معارضا لها من أساسها ، وكان من رأيهم أن الآلام لا تقع إلا من الله تعالى لأنه القادر لكل شيء ، وإذا وقعت منه كانت حسنة سواء وقعت ابتداء أو جزء من غير تقدير سبق استحقاق عيبها ولا جيب منع ولا دفع مصرة أعظم منها ، ذلك لأن مالك يتصرف في ملكه كما يشاء سوء كان المملوك بريئا أو مدنا ، وثمن كان عقلا في العادة يستحقون الآلام من غير سبق حدية فإن هذا يصح فيما بين الناس لأن طوائع النفوس تنفر منه وتأناه ، إلا أن هؤلاء العقلاء يرضون مثل هذا الإيلاء إذا كانوا يرجون منه صلاحا هو أولى بالرعاية كالحجامة والصبر على شرب الدواء رحاء بصلاح ، ولا يمنع أن يكون في إيلاء الله دون استحقاق حكمة أو عرضا لا تتركه عقولنا ونحن غير مطالبين بأن نسمي العرص في الفعله تعالى ، ويصيف الأشعري إلى ذلك أن شرط العوص في الإيلاء يزيد في قبحه ، فمالك قادر على التفصيل بمثل العوص عام بأن الإصلاح في الإيلاء ، والحكمة هو المتصرف في ملكه مطلقا كما يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد <sup>(١)</sup>

وقد ذكر القائل ما يشبه هذا الكلام ، وعقد فصلا لذلك في التمهيد <sup>(٢)</sup> مدحجه أنه يجوز به تعالى أن يؤلم لأطفال ويأمر بدبح الخيول وإبلايه لا دفع . وأنه ليس هنالك ما يمنع من أن يفعل الله عقوبت أندثم على الدنوب المنقطعة ، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون ، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه وحجته في ذلك أن هذه الأمور التي هي الآلام والأضرار والقائح إنما قبحت لأن الله سمى عنها وأنه لو لم يفعل ذلك لما كانت قبيحة

(١) التمهيد للشهرستاني ٢١١

(٢) التمهيد للباقلاني ٣٤ - ٣٤٤

ثم ردد الجويني نفس هذه الفكرة ، وقال إن كل ما وقع من الله فهو حسن ولا حاجة إلى تقدير سبق استحقاق عليه ، أو استحقاق التزم أعراس أو جلب منع أو دفع ضرر موقين عليه ، وأصاف إلى ذلك بأن الله إذا كان قادرا على أن يتحصل بمثل الأعراس من المنافع ابتداء دون استحقاق سابق فمما لا يؤلم ابتداء ثم يعرضهم ، أقما كان الأجدر به تعالى وهو الحكيم أن يتصل بالاعتناء - دون إيلاء <sup>(١)</sup> .

وسرى أن هذا القول لا يسحج مع نظرية العدل الأخي والكيف . وثائق مع القول بقدرة الله المطلقة على كل شيء وعدم حوار احصاء أي فعل من أفعاله تعالى لا يخضع له تصور عقوب الناس وأفعالهم

وبواقع أن كلا من الطرفين ينظر إلى الموضوع من زاوية خاصة هما جانب الخلال والعظمة الإلهية وحساب العدل وحكم الأشياء ، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الماتريدية يقولون في أعمد الله بالحكمة والعدل وهم على أصدهم هذا أقرب إلى معتبه من الأشاعرة

وكعادتهم ، لم يتفق معتبره على رأي واحد حوار لأعراس ، فقد أفتق أكثرهم على الأصل ، إلا أنهم احتجوا بما وراء ذلك فهل يكون عوص في الدنيا أم هو في الآخرة ، أم يصح في كليهما ، وبالتالي هل تكرر الأعراس منقطعة أم أنها دائمة ، وهل تحيط بالدنوب كما تحيط لثوابها ، وهل يجوز أن يوصل الله ما يوصل عوصا للآلام ابتداء أي بفضلا بلا سبق استحقاق . وإذا لم يصح من الله أن يوصل العوص ابتداء ، فهل يصح أن يؤنه الأسان لعوصه عوصا ، إلا لا يكون لطفًا له ولا لعبه ، واحتلوا أيضا في هل تكون الآلام لمجرد التعويض ، أم أنها للتعويض والاعتذار . وهل تعويض الله عن الآلام البارة أم أنها لا تعويض عليها ، ومتى يكون ذلك في الدنيا أم في الآخرة ، وهل يؤم الأظفان بعلة أم لا بعله . إلى غير ذلك من التساؤلات الكثيرة التي حدها

(١) الأيضاد للجويني ٢٧٤ - ٢٨٥

مفصلة في كتب عقائد الإسلامية . وفي كتب نقاصي عبد الحمار الذي تناوها  
في أغلب مؤلفاته الكلامية وأورد في قسم كبير من كتاب اللطف أحد أحرار  
موسوعة الكبيرة « السعي »

وسعرض فيما يلي لأراء القاضي حول هذا الموضوع مشتملين معرفة حقيقة  
الالام وكيف تصح أو تحس . ثم تتبعها بساب معنى العوض وما يميز به عن  
الثوب وغيره .

**حقيقة الالام :** ان من أهم موضوعات الثوب بالخصوص هو اختلاف في حقيقة  
الالام . وقبحها وحسنها ، ويمكن ان نعبر ذلك في السؤال الثاني هل الالام  
قبيح في ذاته ، أم هو قبيح لوجه يكون عليه . وإذا قلنا ان الالام قبيح لذاته  
فلا يجب ان نقبح دائم . وهكذا ينطوئ نظرية الألم من أجل الاعتدال التي تنطوي  
نظرية سكينف . وإذا قلنا ان الالام انما تقبح لوجه هي عليه فمعنى ذلك ان  
ككل فعل أو شيء أو حساس ما يأخذ قسمة من وجوه واعتبرت حار حية  
تكشفها العقل ، وهذا يؤدي إلى ان الألم قد يكون حسا وقد يكون قبيحا .  
ومن هنا تصبح نظرية المعبرة في الالام من أجل الاعتدال ، وعلى أساس التعويض  
عنه بعد ذلك

والاصح ان رأي القاضي أو أعيد مغزله في ان الالام : بلاد يست  
قبيحة أو حسنة . انما تستطيع ان تلاحظ ثلاثة اتجاهات رئيسية

1 اعتقدت لشوية ان الالام قبيحة كنها وان بلاد حسنة كنها ،  
فأنكرت من أجل هذا ان قدم الله على الالام لانسان لأنه فعل القبيح ، ومن هنا  
كان قبحهم بوجود خديتين أحدهما توجب خلق الخير والآخر لضم بشر ، ومعنى  
حر ان به الشر هو وحده الذي يستطيع ان يعرض الألم بالناس . وانرد على لشوية  
يسهل على أصول نقاصي الذي يرى ان الحس والقبح في الأشياء ليسا ذاتيين  
أو مطلقين ، وانما هو كذلك للوجوه التي يحصلان عليها أي ان قبحتها حسنة  
وبذلك صح ان يجمعهما الله على الوجه الذي يحس فلا يفسد انه فعل القبيح

خاصة وان الله قادر على الحسن والبرير وانما اذا منع عن القبيح فلا يمنع عنه لأنه  
معتود على الخير بل يعينه بمرادته واحبائه كأي فاعل بحر

٢ - وذهب احرار إلى ان الالام لا تحس الا مستحقة أي عقوبة على ما  
قدم العبد من برك للواحيات وفعل للقبائح ، الا أنهم عندما أوال الالام تنص إلى  
غير مستحقة من البهائم والأطفال بحر إلى قرونين :

أ - فذهب بعض علاة الفرصة من سير نقاوب يستأنح إلى ان الالام  
يعبر المكثفين لا تخرج عن الاستحقاق الا أنهم تقع على لأوح أي تنص من  
ذلك إلى بحر عقوبة وعديا ، فالمعاقب ليس هو الهكل الحسني نفسه وانما هو  
لروح ، ولا مجال له مناقشة هؤلاء لأنهم يخالفون مبدأ سلاميا أصبا وهو  
استحقاقه بناسخ الأرواح وانتفاها كنوع من العقوبة إلى انما بامحنته أن  
عقيدة لاسلام تقوم على ان الذي يموت لا يعود ثابته لا يبعث الشمل للناس  
جميعا حيث يحاسبون حسب ما قدموه

ب - وذهب الكثرة (١) إلى ان غير المكثفين من لأصل وانهم لا يحسبون  
هذه لالام ، وسوى ان هذه القول عربت ويعيد عن كل تصور أو خبر . وهذا  
رد عليهم القاضي ردا مقصدا يقوم على أربعة حجج أولها : ان لالام من أوع  
لا حساس الذي يشك للكائن بوجود كونه حيا ولا يتضح فيه ان يكون حي  
عاقلا ومثله في ذلك مثل جميع الاحساسات والطائعات لآخرى من شعور وشهود  
ولده وثانيها ان الألم كشعور مباشر يدرك بالاضطرار أي معرفة مباشرة

وكل ما يعلم ذلك من نفسه قبل سماعه وكناف عقده وثالثها : ان يعرف صحته  
حصول الألم للأطباء عن طريق غير مباشر هو رؤيته لآمارب شعور الأصحاب  
بالألم لانما يقين هذه الآمارب على أنها حسنة ان انطلق تألم ويتلدد .  
وأخيرا فاما علاقة الاحساس بالألم يكون تكثا مكثفا أو غير مكثف ان التكليف

(١) سنة ان رجل يعان به بك لا يحرقه كتب الطبقات انما مر أنه في سنة عبد الوحا  
وهو أحد رجال الامراء

تعريف ويصعب أدلة وأمر وردة ، ولكن هذه الأمور لا توجب - أن يقتصر  
لأنهم على المكلفين دون غيرهم <sup>(١)</sup>

٣ - وذهب المجترة والأشعرية إلى أن الآلام وملاذ ليست قبيحة أو حسنة  
لذاتها لا أهم لم يجعلوا وضعها بالحس والفصح قائما على أساس موضوعي متعبد  
بها ، وبما عتقوا ذلك بالعبس فقالوا أن الآلام قد كانت من الله حسنة لأنه  
لذلك الأمر له الذي يملك التصرف في ملكه كما يشاء ، أما ما وقعت من  
الإنسان بعيره أو نفسه فهو تعدد قبيحة أو الرد على مجرة والأشعرية هو فرع  
عن رد المعتزلة عليهم بصورة عامة في أن الفعل لا يحسن أو يفسد باختلاف الفاعل ،  
وأما يكون قبيحة أو حسنة أم لا فلهذا كما قال المعتزلة ، وأما بوجه الاعتراض  
كان عليه على رأي القاصي ومعتزلة البصرة عموما

آراء المعتزلة والقاصي في الآلام : أن الآلم عند المعتزلة لا يفسد لذاته وإنما  
بوجه واعتبارات ، وقد كان الأمر كذلك قبل الآلام قد تحسن لكونه وقعت على  
وجه نعمتي حسبها كما سبق

وقد تلخص لقاصي هذا الرأي بقوله « من العبد أن يعتقد المعتقد بعاقب  
أن الآلم يكن حال يكون قبيحا سواء أراد بالصحيح ما يستحق عليه الدم ، أم ما ينفر  
عنه بطبع » كما أن من العبد أن يكون كل شيء حسنة »

والآلام منها مثل الأفعال في أنها تحسن وتفسد بوجه هي عليها

الوجه التي تفسد عليها الآلام : احتتمت أقوال أي عبي وأبي هاشم والقاصي  
في توجيه التي تفسد عليها الآلام ، أما أبو عبي فإنه اعتبر بوجه في التفسد أن  
يقع الآلم ظلما كأن يكون بلا استحقاق ولا عوض ويحس نعلم أن نظام هو  
الفعل - بضار الذي يعري عن النفع أو دفع الضرر - إما أدو هاشم فقد كان  
له رأيان - ذهب في أحدهما إلى أن الضرر وحده يكفي في قبح إيقاع الآلم ،  
إلا أن هذا لا يصح في رأي القاصي لأن الضرر قد يقع حسنا إذا كان فيه دفع

بصورة أعظم ، أما رأي الثاني فقد جازى فيه قول أبي علي وسائر شيوخ المعتزلة في  
أن الآلم يفسد لكونه عدما وعدا

ولا يخالف القاصي مجموع مشايخ المعتزلة فيما ذهبوا إليه إلا أنه يناقش  
رأي أبي علي لتوضيحه فأبو علي يرى أن الظلم يتضمن العتق فمجرد ضرورة  
للنص عليه كوجه من وجوه قبح الآلم ، بينما يذهب القاصي إلى الفصل بينهما ،  
فقد يفسد الضرر أو الآلم لكونه عدما وإن لم يكن ظلما ، ولو آلم الله حبا لمجرد  
العوض لم يكن عدما لكنه عاتق والله يتعالى عن ذلك ، والعتق هو ما يقع من  
العالم به لحرص كان يصح أن يصل إليه من دون أن يأتي بهذا الفعل <sup>(١)</sup>

الوجه التي يحسن عليها الآلم : تستطيع أن تحمل هذه الوجوه بعبارة مختصرة  
فتقول أن الآلم يحسن عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلما أو عدما ، إلا أن  
القاصي فصل هذه الوجوه على النحو التالي

أ - أن يكون الآلم مستحقا على فعل سابق من العبد

ب - أن يدفع به ضرر أعظم أو يستجلب به نفع أو ينظر أنه يساعد على  
ذلك على خلاف مع أبي هاشم الذي لم يخرج الظل واشترط تحقق دفع الضرر  
أو استجلاب النفع ، ومثل القاصي لذلك بالآلم المنابع عن الإكراه والعقد وشرط  
لأدبيين .

ج - أن يكون الآلم يقصد الاعتبار ، والله قد يؤلم المكلفين وغيرهم ليعبر  
لمكلف لئلا يزل به الآلم أو غيره من المكلفين لاجرم . وهذا الفعل من الله  
من نوع اللطف بعباده وشرط أن يقدم أعوصا على أصابته بهذا الآلم .

وقد كان أبو عبي يرى في الآلم أنه يحسن بمجرد العوض ، وأنكر ذلك أبو  
هاشم وقال لا بد من اجتماع الاعتذار والعوض ، أما القاصي فقد ذهب إلى  
أن لا يلام في هذه حجة يجب لكونه اعتذارا ويحس لكونه بظلم واعتبار .

وقد وصح القاضي بك أنه عن المحرر في أن الألام ما أن تكون موجهة إلى المكلف أو أنها موجهة إلى غيره ١ - قد كانت موجهة إلى غير مكلف فإنه لا بد فيها من لأعوص ما يربي عليها حتى يخرج عن كرها طلبا ، ولا بد أن يكون فيها عتار ولطف للمكلفين لكي يخرج عن كرها عتار ، والله لا يسبح دبح الهائم للعوص فقط ، بل لا بد أن يجمع مع العوص اللطف والأعصار ٢

٢ - وقد كانت موجهة إلى المكلف فإنه يجب فيها الأعصار والعوص ، والاعتبار قد يكون للمكلف نفسه أو يكون لغيره أو له ولغير جميع ، والاسلام من الله لا يشترط فيه الرضا من بلدي رب له الألام لأن لأعواض المقدمه يصل في عظيمها بدرجة أنه يستحيل أن يرفضها كثر ما في مقام ما ينزل به من الألام

ولم يخرج القاضي أن يؤم الله الخلق لمجرد دفع الضرر وذلك لأنه تعالى يستطيع أن يزيل الضرر أو يبرئ الألام بهم وقد أن نعم هذا حيث لا بد لنا من تساؤل اد كما أحرر الله أن يؤم الأحرار وبعوصهم أولا يخرج ذلك من غير الله ؟ ان حوب بالأحبة دا كان هذا الألام بقصد نفعه أو دفع الضرر عنه كجدة نصيب ومريض وقد يجوز في حالات أخرى د كب نفع قد بلغ منه عظيما كالألم من بحر أن تقوم من مكانه وتعطيه مئاس ذلك أمهوالا كثيرة

وقد اختلف ابو عبي عن كل من القاضي وابي هاشم فذهب الأول إلى أنه لا بد في هذه الحالة من رضا الغير وأحر لا حزن ذلك دون رضا الغير لأن مسعة لا تقدر ، بصرير بواقع

**العوض :** ان العوض كما ذكرناه هو التعويض عن الألام التي نصيب لاجياء دون مستحق أو هو كما عرفه القاضي « كل منعة مسحقة لا على طريق التعظيم والاحلال » لأنه جبردها يكون ثوبا - فهو وحده التي يستحق على سبيل التعظيم والاحلال ، وقد قال معظم المعتزلة بالالطف لا عباد بن سليمان بلدي لم يخرج

من الله الألام للاستحقاق . وقد حاول القاضي أن يلتمس له عدرا حتى لا يخرج عن اجماع المعرلة فقد نه يعني بالاستحقاق هنا اللطف والاعتبار بمعنى أنه لا يصح من الله أن يؤم دون قصدهما .

وقد ذهب المعتزلة في المحب لله الأعواض على نفسه مدها بعيد . فأوجبوا ذلك من أجل ما يصيب الحق مكنتهم وغير مكنتهم من أضرار ، وأجروا فوات انفع محرى حطول الضرر في وجوب التعويض ، وقد فصل القاضي هذا الرأي تفصيلا دقيقا حتى أنه جعل لمن يموت عوضا على الله ، إلا أنه لم يجعل عوضا على فوات نفع على الميت ، وإنما رتبته على الأمانة بحد ثابت ، كما جعل لكل ما يصيب الإنسان أو ملكه من أضرار أو تلف أو غير ذلك عوضا (١) ، ولعل في طرح القاضي على هذا ما يشير إلى اعتقاده بأن العدالة الكاملة لا يمكن أن تتحقق في هذا العالم ، وان الخراء أعداء سواء كان ثوبا أو عقوبة لا يكون إلا في الآخرة ولا بد أن يكون العوض جعاً عظيماً يستسهل الألام بجأهه ولا فانه لا يجوز أن يسحق على الضرر وهو الألام دفع ضرر أعظم منه .

**التمييز بين العوض وبين الثواب والتفصيل :** ولا بد من إشارته هنا إلى أن العوض يختلف عن الثواب ، لأن الثواب مستحق للناس على فعلهم للطاعات ، وينفع لهم سبيل التعظيم والاحلال من الله ، وذلك كان أعظم من العوض ورفع قدره أو مقام ، بينما العوض يستحق على الضرر ، ولا يقع على سبيل التعظيم والاحلال منه في ذلك من من يدفع للعامل أجره الاعمال التي قام بها .

وكما يختلف العوض عن الثواب ، فإنه يختلف عن التعويض ، لأن العوض لا يكون إلا مستحق على ضرر ، أما التعويض فإنه غير مسحق ولماعله أن يجعله بغير أو لا يعينه . ومنه من أناس الهدية ، ومن الله تدها الحق والتكليف

### احكام العوض :

أ وجوب الأعواض على الله والعباد . أن لأعواض كما يحب على الله تعالى

فإنها تجب على العباد ، وإن تستحق الأعوص على الله ، كانت من فعله مباشرة كالأمر الذي ينفذ بالدس ، أو كانت من فعله بالواسطة ، كأن يكون بؤمره أما يستحقها على العباد فحسبما تكون من فعلهم وإن شئت ليس بخرد نهيد الأمر الله . وأليك تفصيل هذا بقول

إنما يقصده لاسبأما أن يقصده به نفسه ، أو يقصده به غيره فكيف يستحق عليه الأعوص حسب كل منهما .

ذافعل لأنسان بنفسه فلا فيحيا كأن يمثل نفسه فإنه لا يستحق عليه عوص من أحد لا من الله ولا من غيره . وبعد هو الذي يتحمل مسؤولية ما فعل ما إذا فعل بنفسه ألد حسا ، فإن ما يستحق عليه لعوص من الله كشربة الأدوية الكريمة ، لأن المرض الذي نزل به إن كان من الله ، وما لا يستحق عليه عوص كأن يشرب الدواء الكريمة قصد للسمة ، أو أن مثل هذا العمل يتحمل مسؤوليته ونسجه بنفسه . وهذا كما ترى منتهى ندقة في التهم للمسئولية والتكليف .

وإن فعل لاسبأ في غيره ما فيحيا فإنه ظلم يجب فيه العوص عليه لا على الله ، أما أن فعل بغيره لا حسب . كأن يقيم الحدود على المؤمن فإنه يستحق الأعوص من الله . كان الذي قيم عليه حد قد أعس نوبته عن ذنوبه .

وعلى كل . فإن سداً الذي يعتمد عليه لقاضي هو أن الأعوص ينتقل من من فعل الأم والنصر إلى من أباحه أو أمره أو سببه أو إباحته وقد صرنا لقاضي أمثلة على كل هذه الأفعال وبين كيف يترتب لاستحقاق عيصها مما يجعنا ندعش هذه الدقة العظيمة في تحري العدل الإلهي . وتقرير المسؤولية لاسبابة على لأمر التي يتطلبها التكليف وحده

فهي حار داحه لعن من الله . كإباحة دبح الهائم فإنه يستحق بها عوص فيها على الله .

٢ وفي حالة لاسبأ فإن يندب هل لأصاحبي في العيد الأكبر . فإن عوص عيص مستحقة على الله بعبا ، أما كيف حسن من الله أن يندب إلى مثل ذلك أو يوجه ذنوبه به خصيصا بالحياة والصحة وأوجب على نفسه أن يعوصها عما آتتها به أما في حالة الإلحاح بسبب فعل يعود إلى الله كأن تنحى الصاعقة حدثا إلى لحري فيعود على ررع غيره فيسده فإن عوص مستحق لها على الله لا على العبد لأن الصاعقة من فعله

لا أن مسئولة التعويض لا تتقل إلى الله لأنه مكن الدس من لاصرر بغير ولتمكين قدرة عامة تشمل الضرر والفع جميع . ولدنت أنه لا يكون سبأ لالتروم العوص

وكما أن استحقاق عوص قد يتقل من الله إلى العبد فإنه قد يخص عكس ذلك أي بأن يكون الإيلاء من الله والتعويض على العبد وهذا الانتد يقتصر على حدة ما إذا كان الإلم من الله حصل بسبب عدم مراعاة العبد لطروف العادات التي يسر عليها الكون ، والتي لا تنقص لا بالمعجرات من لآبياء ، وذلك كأن يصع أحدا طفلا تحب البر حتى يهلك وموت فما لحقه من لم يسد ذلك دكور كأنه من فعل العبد وإن كان من الله على الخصعة وما تحمل العبد مسؤولية الأعوص فيه لأن بعادة حرب أن يتألم لظلم ومهلك د وضع هذا الموضع . وقد كنا أشرفا إلى نظريئة التي يؤدي بها بعد ما استحق عليه من عوص عه بغير وذلك د يوحى من حسبه حتى تنفذ ثم يكمل الله ما يتبقى من الأعوص المسحقة

٣ — الأعوص منقطع لا دائم . تختلف المعززة في الأعوص ، هن هو دائم كاشواب ، أم نه منقطع يؤدي دفعة واحدة لا على سبيل لاسنرار

فذهب أبو اهديل وأبو عبي والسحي وبعض الفادية واصحاب ر عدد إلى نه دائم . وفن بو هاشم والقاضي ومعظم شيوخ البصرة أنه منقطع وحكي القاضي عن أبي عبي أنه عدد عن أبيه قبل موته

( ( مجلد ٣ ٢٨ ( ب )

(١) مكي ١٣ ٤٥٢ ٤٥٤ ٤٦٢ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦ ١٦٠٧ ١٦٠٨ ١٦٠٩ ١٦١٠ ١٦١١ ١٦١٢ ١٦١٣ ١٦١٤ ١٦١٥ ١٦١٦ ١٦١٧ ١٦١٨ ١٦١٩ ١٦٢٠ ١٦٢١ ١٦٢٢ ١٦٢٣ ١٦٢٤ ١٦٢٥ ١٦٢٦ ١٦٢٧ ١٦٢٨ ١٦٢٩ ١٦٣٠ ١٦٣١ ١٦٣٢ ١٦٣٣ ١٦٣٤ ١٦٣٥ ١٦٣٦ ١٦٣٧ ١٦٣٨ ١٦٣٩ ١٦٤٠ ١٦٤١ ١٦٤٢ ١٦٤٣ ١٦٤٤ ١٦٤٥ ١٦٤٦ ١٦٤٧ ١٦٤٨ ١٦٤٩ ١٦٥٠ ١٦٥١ ١٦٥٢ ١٦٥٣ ١٦٥٤ ١٦٥٥ ١٦٥٦ ١٦٥٧ ١٦٥٨ ١٦٥٩ ١٦٦٠ ١٦٦١ ١٦٦٢ ١٦٦٣ ١٦٦٤ ١٦٦٥ ١٦٦٦ ١٦٦٧ ١٦٦٨ ١٦٦٩ ١٦٧٠ ١٦٧١ ١٦٧٢ ١٦٧٣ ١٦٧٤ ١٦٧٥ ١٦٧٦ ١٦٧٧ ١٦٧٨ ١٦٧٩ ١٦٨٠ ١٦٨١ ١٦٨٢ ١٦٨٣ ١٦٨٤ ١٦٨٥ ١٦٨٦ ١٦٨٧ ١٦٨٨ ١٦٨٩ ١٦٩٠ ١٦٩١ ١٦٩٢ ١٦٩٣ ١٦٩٤ ١٦٩٥ ١٦٩٦ ١٦٩٧ ١٦٩٨ ١٦٩٩ ١٧٠٠ ١٧٠١ ١٧٠٢ ١٧٠٣ ١٧٠٤ ١٧٠٥ ١٧٠٦ ١٧٠٧ ١٧٠٨ ١٧٠٩ ١٧١٠ ١٧١١ ١٧١٢ ١٧١٣ ١٧١٤ ١٧١٥ ١٧١٦ ١٧١٧ ١٧١٨ ١٧١٩ ١٧٢٠ ١٧٢١ ١٧٢٢ ١٧٢٣ ١٧٢٤ ١٧٢٥ ١٧٢٦ ١٧٢٧ ١٧٢٨ ١٧٢٩ ١٧٣٠ ١٧٣١ ١٧٣٢ ١٧٣٣ ١٧٣٤ ١٧٣٥ ١٧٣٦ ١٧٣٧ ١٧٣٨ ١٧٣٩ ١٧٤٠ ١٧٤١ ١٧٤٢ ١٧٤٣ ١٧٤٤ ١٧٤٥ ١٧٤٦ ١٧٤٧ ١٧٤٨ ١٧٤٩ ١٧٥٠ ١٧٥١ ١٧٥٢ ١٧٥٣ ١٧٥٤ ١٧٥٥ ١٧٥٦ ١٧٥٧ ١٧٥٨ ١٧٥٩ ١٧٦٠ ١٧٦١ ١٧٦٢ ١٧٦٣ ١٧٦٤ ١٧٦٥ ١٧٦٦ ١٧٦٧ ١٧٦٨ ١٧٦٩ ١٧٧٠ ١٧٧١ ١٧٧٢ ١٧٧٣ ١٧٧٤ ١٧٧٥ ١٧٧٦ ١٧٧٧ ١٧٧٨ ١٧٧٩ ١٧٨٠ ١٧٨١ ١٧٨٢ ١٧٨٣ ١٧٨٤ ١٧٨٥ ١٧٨٦ ١٧٨٧ ١٧٨٨ ١٧٨٩ ١٧٩٠ ١٧٩١ ١٧٩٢ ١٧٩٣ ١٧٩٤ ١٧٩٥ ١٧٩٦ ١٧٩٧ ١٧٩٨ ١٧٩٩ ١٨٠٠ ١

وفي رأي القاضي أن مثل هذا العوض في الشاهد مثل رفع قيم التلصت وتعويض  
مستحقات بالدية إذ أنها لا تستحق على الدوام .

ويظهر أن شبهة بي علي ومن سلك مسلكه حصلت من اعتقادهم بأن عوض  
كالثواب حيث أنها مفعلة مستحقة ، فلماذا يختلفان في الحكم ، هذا بالاصابة إلى  
اعتقادهم بأن لقول بانقطاعه سيؤدي إلى دوامه على صورة قبيحة ، لأن انقطاع  
العوض لم ينادى فطعه الله عن العبد استحق عليه عوضا لما يحق له من غيره ، وألم وهكذا  
تتسلسل الأعوض حتى لا تنتهي .

وقد رد لقاضي على شبهة في علي هذه ، فأما أن العوض كالثواب فهذا غير  
صحيح . لأن الثواب يصح يستحق على أداء الواجبات والامتناع عن المفحش ومثلها  
في شاهد مثل السج والندم وهما يستحقان على الدوام . ودوام الثواب من دحيه  
أخرى ينتج عن أنه لا بد من أن يتأخر عن التكليف كما ذكرنا - أي أنه لا  
يكون إلا بعد الموت ، وما دام استحقاقه لا يكون إلا في الآخرة والحياة فيها  
حديثة ، فانه يستحق على الدوام . وليس هذه صفة العوض ، الذي يجوز أن يقدم  
في الدنيا دفعة واحدة أو على دفعات .

أما أن انقطاع العوض يؤدي إلى التسليم ، فليس صحيحا لأنه لا يجب أن  
يستحق المرء عم ولم لا انقطاع العوض ، إذ المعروف أن يعلم لقدر الذي يستحقه  
كمعوض فإذا ما وصل إليه وريادة ، فانه لا يغم إذا انقطع عنه .

٤ . الأعوض تكون في الدنيا والآخرة . هذا عند القاضي وأبي هاشم فاسد  
أجاء بتقديم عوض في الدنيا أو تأخيره إلى الآخرة ، ومنع أبو علي هذا وقد لا بد من  
تأخيره كالثواب

هذا هو رأي القاضي والمعتزلة عموما في الأعراض ، ومهما كان قول خصومهم  
في هذه النظرية فانه لا يمنع من أنها تدل على فهم عميق لطبيعة علاقة الفاعل بين  
الله والإنسان عن طريق التكليف والعدل الإلهي ونظريتهم هذه تصل إلى أعلى مقام  
في عطاء ما لله لله ، وما للإنسان للإنسان .

• • •

## البحث الثالث

### استحقاق الثواب والعقاب

ثار موضوع استحقاق الثواب والعقاب وتحديد المستحق لكل منهما نقاشا حادا  
بين المفكرين الإسلاميين . وقد عرفت مشكلة استحقاق الثواب والعقاب وهذا هما  
وحدات على الله ثم أيهما ليس كذلك تحت عنوان الوعد والوعيد ، ثم مسألة تحديد  
المستحق لكل منهما وما يتصل بذلك من معرفة من يطلق عليهم لفظ المؤمن والكافر  
والناسي والكلابي من المعتزلة تناولوها كما يعرف باسم « المعتزلة بين المرتبتين » ،  
ولشدة ارتباط هذين الموضوعين ، رأينا أن ندرسهما معا في هذا بحث

لقد قرر المعتزلة أن الله خلق الإنسان وأقدره على الفعل والتفكير ومكنه منهما  
وأراح عنه العناء المختلفة ثم كلفه وجعل في كلفه مشقة ووعده بالثواب أو عقاب  
بالتوجب والعقاب أن يخل به

وقرروا أيضا أن الناس بالنسبة إلى كلفهم به على أحد مواقف ثلاثة فهم إما  
مؤمن عامل ، أو كافر عاصي ، أو في مرتبة بينهما أي فاسق . وهذه مواقف  
كاتب نتيجة لاختبار من المكلفين أنفسهم و تمتنضي رادة حرة وقدرة على تصد هذه  
الارادة

وانتهوا إلى أن عدالة الله التي يعتمد عليها التكليف تقتضي أن يصادق المكلفين  
ما وعدهم به ، فوعده المؤمنين بالثواب حق ووعده الكفار والعاصين حق لأن الله



لا يختلف وعدا ولا وعيدا ، فإذا ما حرج المؤمن السبب على طاعة وتوبة استحق الثواب ، وإذا مدت من غير توبة عن شرك أو كثرة ارتكابها استحق الخلود في نار

وقد وفق المعرفة على رأيهم هذا أكثر برودة ونشيجة وعدد من مفكري وعن رأيهم من تسميه <sup>(١)</sup> وحالفهم فيه كثير من مفكري أهل السنة والمرجئة وذلك على أساس أن يوعده وأنوعيه من كلام الله لأولي وأب لله وحده على ما أمر وأمره على ما أمره فكل من نجا واستوجب الثواب بوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب بوعده « ولا يجب عليه شيء من قضية عقل » <sup>(٢)</sup>

وقد عبر خيريني من متأجري الأشاعرة عن هذا معنى بقوله « الثواب عبأهل الحق ليس بحق محتوم ولا جازم محروم - وقد هو لفرض من الله تعالى والعقاب لا يجب أيضا والواقع منه هو عدم من الله » <sup>(٣)</sup> وذهب متأريه إلى قريب من هذا بقول <sup>(٤)</sup> .

وكان كل من الطروحين يصدر عن تصوره بعدم الله وعلاقته بعدد . فإما الأشاعرة فقد نظروا في جلال الله وعظمته ، وإن كل ما في لكون يقع نصره وتديره فم يوجب على الله شيء ، فدلوا من عوقب فبعد به تعالى بعض الضر عن فعله وكسبه ، ومن تيب بعد به يجب ، ومن عصى عنه فمعونه ومعونه يجب م يحد المعونة في قوهم ثواب المصيعين وعقاب المجاهدين مرا أدأ لأن الوجوب من الله . أنه هو الذي أوجبه على نفسه <sup>(٥)</sup> . وكان رأي القاضي قزويني لما صرح به في تسميه

(١) منهاج السالكين ٢٩ يرى أن تحديد الوعد والوعيد يتم بغير الله من حيث العموم تكسبه لا يستطيع أن يحد من الله بعباده من حيث أو لا ذلك كما يعود على الله تعالى

(٢) إمام الحرمين في شرحه ١ ٤٢

(٣) لا شاذ ٢٨١

(٤) العقائد ١٥٤

(٥) الوعد هو كل تغير يحصل في خبر من الغير أو وقوعه صرر عنه في مستقبل الوعد كل خبر يحصل بعد ل صرر على الغير أو يحدث يقع فيه في مستقبل أم حالف فهو أن يخبر عن نفس الله ثم لا يعبده ، أو يخبر عن الله عن الله ولا يعبده

خيم بعد من أنه يجب أن يعلم جملة أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد أو توعد لا محالة لكننا لا نستطيع أن نحدد أن مكافئ بعينه سيثاب أو يعاقب لأن ذلك من شأن الله المطيع على الظاهر والظاهر في كل

أقسام

وإذا كان أمر إثابة المؤمنين والمحسنين متفق عليه عموميا بين المسلمين ، بينما يحسم النقاش حول استحقاق الدم والعقاب فإن عناية هذه الموضوع كانت أكثر على أن يحسم من خلال التفسيرات التبادلية .

١ - الأفعال التي يستحق عليها الدم والعقاب .

٢ - الشروط التي لا بد منها لصحة الاستحقاق

٣ - صفات المكلفين بالنسبة للشريعة أو التكليف واستحقاقهم

٤ - طريقة سقوط عقوبته . أو سقوط الثواب .

٥ - بعض أحكام الآخرة

(١) من الأفعال التي يستحق المكلف عليها العقاب هي كل فعل قبيح أي كل صرر يعزى عن المبع مطلقا كما أن ثواب يستحق على فعل الحسن

ويمكن أن ينظر إلى الفرائض من خلال ثلاثة أسس

أ - فمن حيث استحقاق الدم عليها هي عن نوعين رئيسيين . لكائنات والبصغائر وحريفة الكبيرة شرعا ، ما يكون عقاب فعله أكثر من ثوابه ، كما تعرف بصغيرة نأها ما يكون ثواب فعله أكثر من عقابه .

والكائنات نوعان . لكفر وما يسمى مرتكبها كافرا ، والعسق ويطلق على فاعله . وصف الفاسق .

ب - وإذا نظرنا إلى الفرائض من حيث الإكراه عليها أو عدمه نجد أنها تنقسم إلى قسمين

١ . ما يتغير حده بالاكراه ، وهو كل ما لا يتعدى ضرر الانسان الى غيره كإظهار كلمة الكفر أو فبه قبيح دون الاكراه ، أما إذا أكره المرء عليه فيجوز ان يقويه لا عن اعتقاد

٢ . وما لا يتغير حله بالاكراه وهو كل ما يتعدى ضرره الى الغير نحو قتل غير واحد كل ذلك ، مما كان قد سببه لا يتغير حله بالاكراه ، لأنه قبيح على الوجهين أي سوء كان اختيار الانسان أو اكراهه على القيام به .

ح . كما يمكن نظري القباح من وجه آخر هو مكان الامكانات معها أو عدمه ، فمن المباح ما لا يمكن لامكاناته لا بأن لا يعنه كالحلحله ومنه ما لا يمكنه لامكاناته من أن يوقعه على وجه آخر ، كالسجود فإنه يمكن لامكاناته منه بأن يجعله لله لا للشيطان أو للانسان

وقد كان أسس خلاف بين المسلمين حول الكبيرة والصغيرة أن الخوارج انكروا أن يكون في المعاصي صغيرا وحكما أن كل قبيح فهو كبير وحالهم في ذلك عموم المسلمين

وختلف مغترة فيما بينهم ، فقال جعفر بن حرب ان الكبير هو القبيح الذي يقرب عمدا لاسان واضراره أي أنه يميل الى وصف الحرية بحالة المعامل لا موضوع القبيح <sup>١٥٠</sup>

وذكر القاضي ذلك من وجهين أولهما أن يعتمد لا تأثيره في كون العمل كبير أو صغيرا لأن القبيح موضوع أو يعنى آخر أن للجريمة صفة موضوعية إذا ما وقعت من أي اسان كانت كبيرة أو صغيرة وثانيهما أن الطريق الى تحديد الكائنات ونعيبها هو «سالة الشرعية» وقد حدد الشارع أن لقتل والزنا والقذف وغيرها كائنات وهذا لا يتفق مع نقولنا بعمد

ولا خلاف بين أبي عبيدني وحشم في وجود صغير وكبير بين القذائح لا أن الخلاف بينهما كان حول طريق الدلالة على ذلك فذهب أبو علي الى أن الشرع هو الذي يعرفنا شتم المعاصي على صغير وكبير ، ولو ترك الأمر للعقل لحكم بأن جميع

المعاصي كباثر لأن من المعلوم أن أقل القليل منها يستحق حرما من العقاب كما أن أقل القليل من الطاعات يستحق جزاء من الثواب ، وذهب أبو حشم الى أن العقل يعمده يستطيع أن يميز بين الصغيرة والكبيرة فسرقة درهم ليست كسرقة عشرة دراهم .

ووقف القاضي الى جانب أبي علي في هذه المسألة ودينه من القرآن قوله تعالى « ما هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها » وقوله « ذلك صغير وكبير مستطر » وقوله « الذين يحتسبون كباثر الاثم والفواحش لا الهم وقوله « ان لله لا يعص الله ما يشاء » ويعص ما دون ذلك لمن يشاء » ونكاثرت في حده الله تعالى في القرآن كالكفر والزنا والقتل والقذف وغيرها ليست شدة نكاثرت جمعها من قد يكون هنالك من الكاثر ما لا نعرفه ، إلا أن هذا قد يتعارض مع مبدأ القائل بأنه لا عقوبة الا بص ، يظهر أن القاضي يميل الى هذا الرأي حتى لا تنوهم لبعض من كل ما عدا هذه الكاثر فهو صغير فيكون في ذلك اعراء على فعل القبيح

الا اننا قد تساءل لماذا عرفنا الله بالكاثر أو ببعضها على الأقل ، ولم يحدد لنا الصغائر وأعيانها ؟ ن تعريقنا الصغائر لا يجوز لأن المكلف اذا علم أن هذا العمل صغير والصغير لا يستحق بفعله العقاب لوقوعه مكثرا فيجب منه من الثواب فكان الله بهذا التعريف قد حصنا على القبايح وأغران القسام ٢ .

ان يحمل ما يستحقه الانسان على أفعاله سواء كانت حسنة أو قبيحة لا يخرج عن الأحكام التالية :

١ . الدم والمدح : الذم هو القول المنفي « عن اتصاع حال الغير » والمدح على العكس من ذلك « القول المنفي » عن عظم حال الغير » وهذا على نوعين فمن الدم والمدح ما يتبعه الثوب أو العقاب وذلك في المعاصي والطاعات ، ومنه ما لا يتبعه ذلك فمن الدم الذي لا يتبعه العقاب من الله أن يسيء امرؤ الى امرء ساءه ليس فيها تعدد حدود الله من المدح الذي لا يتبعه الثواب المدح المقابل لعملة مستحقة ،

٢ . الثوب والعقاب : الثواب هو كل نفع مستحق عن طريق التعظيم

والاجالال تميرا له على النقص والخصوص والعصا وهو كل صرر مستحق على طريق الاستحقاق والكسب

٣ التعظيم والاستحقاق وهي كالمذبح والدم لا اهما يستعملان في القرب والفعل بينما يقتصر استعمال المذبح والدم على الأقرب .

٤ الموااة وسعادة الموااة من الولاءة معنى النصرة أو إردده مع الغير وسعادة من العداوة معنى إردده بصرر .

وهكذا فان المكلف المؤمن يستحق مدح والثواب والتعظيم والاحلال والموااة بينما يستحق المكلف الكافر بدم والعقاب والاستحقاق والمعداة . ويستحق الفاسق مرتكب الكبيرة مثل ما يستحقه كافر ولكن على درجة أخف منه

ب العقل والسمع جميع يدلان على نقاصي على استحقاق العقاب في حدب آدم بالنسبة للمعاصي وقاب العص من لا يعرف استحقاق العقاب عليها لا بالسمع ومن أدبه الفعل على ذنب

١ - أن الله أوجب علينا فعل النوحات وحتات المنصحات وغيرها ذلك فلا من أن يكون هذا التعريف ولا يحتاج وجه ، وبسبب ذلك لا استحقاق للعقاب ، لأن آدم وحده لا يكفي في الإحتر لأنه د لم يعرف بصرر عظيم شعله لم يستعمل به وبلا حصة . في حدود في حياة آدم

٢ - أن الله حبب عباده شهوة الفسح وسفور عن أنفسهم فلا بد من أن يكون في مقابل ذلك ما يحرر عن لاقدم على منقحات ويرعنا في لانتاب بدواجات ولا كد . المكلف معرى بانقيح . والاعراء لا يروون بالدم وحده

أما لأدلة السمعية فاما يعتمد على أن الله وعد بعضين بالثواب وبوعده بعضه بالعقاب فهو لم يحب ذلك لما حسن الله الوعد والوعيد هما

لأن القرب يستحق العقوبة من الله لم يكن أمر مسلمة به من المسلمين جميع فقد ذكر لقاصي أن بعض المصحة تعلق شبه فأورد بعضها ورد عنها

— من هذه الشبه قول بعضهم : إذا كان غرض الله بالتكليف نفع المكلف فلا يجوز له أن يعاقبه إذا لم يرد لانتفاع بتكليف الله ، لأن ذلك يعود به ، مثله مثل لأخير الذي يفوت لأجرة على نفسه ، فهل يحبس من المستأجر أن يصرفه بالسوط ، أجاب لقاصي على هذه شبهة بأن استحقاق العقوبة ليس على تعويث نفع بل لأنه فعل القبيح وأحل بالوجب . ثم إنه لا يصح قياس الشاهد بها ، لأن سعاد لا يستحق العقاب بينهم بالمعنى المعروف من الله

٢ ومن هذه الشبه ما ذكره البعض من أن العقاب هو صرر بفعله الله بالعبد ، والاصرار بالعير لا يحبس إلا بوجره وهي تشبه العيظ ، أو يقع معاقب أو المعاقب وكل ذلك مفقود بالنسبة لله . ورد القاصي على هؤلاء بأن كل هذه نوحوه التي بصورها لا أثر لها في استحسان العقاب والاصرار بالعير ، وبأن الذي يحبس العقاب هو استحقاق المكلف له بإفداه على القنايح وإحلاله بالواجب ولا شيء غيره

## ٢) شروط الامسحقاق

سبق أن أشرك بأن من لأفعال ما يستحق على فعله الدم والمذبح ، ومنها ما يستحق بالأصافه إلى ذلك الثواب والعقاب . فما هي شروط استحقاق كل منهما .

فصل لقاصي بين هاتين المرحنتين من حيث شروط استحقاقهما

١ فأما الشروط التي يستحق بها الانسان الدم فتقسم بانقسام نوعي آدم ، أي ما يتبعه العقاب وما يقتصر على الدم

وما يتبعه العقاب فإن لاستحقاقه شرطين ، أحدهما يتعلق بالفعل أو المعصية ، والآخر يتعلق بالفعل المعاصي ، فم يتعلق بالفعل يمكن أن يوجر بأن يكون فعل مبيحا ، أما ما يتعلق بالفعل فأمر متعددة لا ترتب لمسؤولية دونها وهذه الأمور هي أن يكون فاعل القبيح عالما بقبح ما يفعل ، أو متسكنا من فعل به ، فالصبي والمجنون لا يستحقان الدم على فعل القبيح لانعدام عيهما بالقبيح أو تمكنهما من عيه ، بينما يستحق الخارجي آدم والعقاب على فعل المسم ولا

عنفد أنه بعض حسا لأنه متمكن من العدم بأن فعله على العكس من ذلك . ثم يجب أن لا يكون الفاعل متجأ إلى الفعل أو مضطر إليه . فالإلحاء والاضطرار يذهبان المستولية

وما لا يتبعه بقوة من عدم ، فقد شترط لقاضي فيه ما اشترطه في الاول إلا أن درجة القبح هنا أخف من درجة القبح في الاول ومن بعيد أن القاضي يشترط في هذا نوع وجود قصد فعل قبيح . فهو يعني أنه لا يشترط القصد في النوع الأول .

٢ - وأما ما يستحق الفاعل لأخيه المدح فيقسم أيضا حسب نوعي المحسات .

فما يتبعه استحقاق الثواب من الله به شرطان شرط يرجع إلى الفعل نفسه وهو كونه واحدا ، بمعنى أن تكون به صفة رائدة على حسه وأن يكون شافا ، وعلم لقاضي ذلك « بأنه لم . لم يحسن الإتيان إلا للعوض فكذلك . فانه لا يحسن ثواب إلا للمشفقة »

أما ما يرجع إلى صاحبه فيقسم ما يرجع إلى الفاعل في حالة استحقاق الدم والعقاب . أي أن يكون عذبا أو متمكنا من العلم بوجود صفة لو حب في الفعل وغير مباحاً أو مضطرا

وكذلك الأمر فيما يتعلق باستحقاق المدح فقط دون الله م

ويخص من ذلك إلى سبعة هي أن يؤثر الرئيسي في استحقاق عدم والعقاب هو فعل القبيح وكل ما عداه من العدم بصفته أو التمكّن من ذلك فهو شرط ، كذلك فالتأثير الأساسي في استحقاق المدح والثواب هو فعل الواجب واجتناب القبيح . وكل ما دون ذلك فإنه شرط .

ولا بد من الإشارة إلى أن تأنيلا تقاسم الكعبي من معتزلة واهن الأشاعرة وغيرهم من تدبر حاله أن فعل الانساب لا يستحق على الله شيئا من الثواب . وقد عيل

رأيه بأن الله كلنا هذه الأفعال الشاقة لما به عينا من العلم بعظمة التي هي الإحياء والإقادر على الفعل وحلق شهوة ولشبهة إلى غير ذلك ومثل قوته في شاهد بأنه إذا أخذ أحدا شخصا من قارعة الطريق فرباه وأحسن بيه وسحره بالقيام بعمل ، فإن هذا يجوز له دون أن يلتزم مقابل ذلك بأحر ما . وأصناف الكعبي إن الله إذا أثبت المكلف فاعلا بشبهة حوده وكرمه لا لأنه استحق ذلك

إن هذا لقول يتناهى وأصول لقاضي في التكليف لذلك فإنه هتم بتردد عده ، وملخص ما أورده في هذا الموضوع

أ - إن الحكمة من وجود الأفعال الشاقة لا تنصور إلا مع وجود الثواب . فما دم الله قد جعل لأفعال شاقة عليه ، وكان بإمكانه أن لا يجعلها كذلك فلا بد أن يكون في ذلك ثواب

ب - أما أن الثواب يوصله الله إلى المصطفى لحوده فإنه متناقض لأن الخود هو التخصيص ، والتفصيل هو ما يجوز بفاعله أن يفعله وأن لا يفعله . والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله ، فكيف يقال إن الثواب يجب على الله من حيث الخود

ج - ثم إن الشاهد لا يقاس بالثواب في هذا الأمر . لا تقاس مشقة التي كتبت بها الله واني نصل إلى حد التصحية بالنفس ومشقة التي يكون بين الناس .

استحقاق الثواب والعقاب على عدم الفعل : من معظم المعتزلة على ما ذكره يعرفون بين وقت لقدرة « نعم » ووقت التمسك « الفعل » وبين هذين وقتين أو فترات كثيرة . وهكذا فيمكن للقدرة أن لا تفعل مع عدم وجود مؤنسج . وعلى هذا الأساس يعتبر لا بأس عاصبا مع أنه في مرحلة العزم<sup>(١)</sup>

بناء على ذلك قال أبو هاشم والقاضي . « انهم في الملاحمي وغيره<sup>(٢)</sup> بأن المكلف يستحق الثواب والعقاب وسدح واستدع على الفعل طاعة أو

(١) البرهان ص ٢٠٢ ، ١٢ ، ٣ ، البهائي ٧٠ ، الفصل ٤ ، ١٥٣  
 (٢) الفائق ٣٨

معصية - وعلى أن لا يعص فانثواب والعقاب ، إذا كانا يستحقان على الطاعة فإنهما يستحقان على عدم فعل القبيح ، كذلك فإن الدم والعقاب كما يستحقان على المعصية فإنهما يستحقان على الإخلال بالتواجبات

وقد لقب أصحاب هذا الرأي من المعتزلة بالنسبية أي الذين يقولون يستحقان الدم على عدم فعل ، وفسر رأيهم هذا بأنه إعلان للاستحقاق على مجرد النية ، وهو جرم من الإشاعة والماتريدية كما حاشهم في قوسهم هذا أكثر المعتزلة وسهم أبو علي بخلافه

وتمتصين هذا الموضوع شبه إلى أن من رأي أبي علي أن القادر من سب لا يجوز أن يجزئ حده من الأجل والترك ، أي من فعل سواء كان قدماً أو لاحقاً سبب أو لاحقاً ورأى أبو هاشم والقاضي أنه يجوز أن يجزئ المكلف من الأجل والترك ، واستدلوا على ذلك كـ بي

١ - قياس الشاهد على العائب ، فقد ثبت أن الله قد يخلو من الفعل وصدقه ، وإذا قيل لأصحاب هذا الرأي من محور مثل هذا الاستدلال ، أحابو بالأخبار ، لأن صحة الفعل عندهم لا تتعلق إلا بكون الفاعل قادراً ، بعض النظر عن كونه قادر بالقدرة أو لذاته

٢ - إننا نلاحظ من أنفسنا أنه مع علمنا بتصرفات الناس أمامنا ، فإن قد نخلو من أن نريد منها أو نكره مع القدرة على اتخاذ أحد الموقفين ، ورواها لموانع منه

٣ - إن من حكم القادر على شيء أن يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل ، ولا كان مضطراً إلى الفعل ، ولم يصح القول بحرية الاختيار<sup>(١)</sup>

ولحققة أن انعدام إرادة الشيء أو كونه ميتاً ، ووصف المرء بأنه لا يفعل نوع من التصرف والفعل يمكن أن يطلق عليه اسم الإعرص أو عدم الاهتمام ، وقولنا إننا نعترض عن أمره ، هو في حد ذاته تحد موقف من هذا الأمر ، ولا يوصف بعدم

(١) الموضوع ، محيط ٣ - ١٤٥ ، شرح الأصول ١٤٨

الفعل ، لأن مراقباً إما أن تكون تعبيراً عن كراهة للشيء ، أو إرادته ، أو عدم الاهتمام به

ومن هنا حذر القول على أصل أبي هاشم والقاضي بأن عدم الفعل كما فعل فيه أنه سبب للاستحقاق والعقلاء جميعاً يحكمون باستحقاق المكلف للدم والعقاب لإخلاله بالتواجب ، ولا يخاف أحد في ذم من لم يرد الودعة التي أقرن عندها إذا علم من حاله أنه كان يمكنه أن يفعل ذلك ولم يفعل

أما محمل ما وجه إلى هذا القول من تنقادات يمكن تلخيصها فيما يلي -

١ - لا يختلف هذا الرأي عن قول جهم الجبيري ، الذي جوز معصية المكلف على ما لا يتعلق به أصلاً وهو الفعل ، ويمكن الإجابة على ذلك ببيان سبب استحقاق الدم وهو الإخلال بالتوجب وهو من ردة الإنسان ، وإذا فإن الحكم لا يتعلق عن لاستحقاق الدم أصلاً ، وهو بين قوبي الجبيري والقاضي ، فجهم يجيز معصية الإنسان على ما لا يتعلق به ولا لدواعيه وعلى ما لا يقدر عليه أو بطبقه أصلاً ، بينما قول القاضي يعتمد على أن لا يعص المكلف فعلاً طالب منه ، وعدم الفعل هذا متعلق بإرادته واختياره

٢ - وقالوا إن هذا القول يجبر العقاب على «العدم» وذلك محال ، لأن الفعل في حال العدم لا يستحق دماً ولا عقاباً ولا ثواباً ولا مدحاً ، أو بمعنى آخر ، به ليس بأن يستحق المدح أو الذم من أن يستحق الذم

ويمكن الإجابة على هذا الانتقاد بأن القاضي لا يقصد من العدم ما نعرفه عليه المعتزلة من أنه الشيء الذي لا يفترق إلا إلى الوجود ، وإنما يقصد به «الإخلال بالتوجب» وهو في حقيقته فعل

٣ - وقالوا لو استحق المرء الدم والعقاب على الإخلال بالتوجب «بوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيح» ، وهذا مما لا يمانع القاضي فيه ، إلا أنهم يصيرون بأن ذلك يوجب في المكلف إذا جمع بين الأمرين أن يكون مستحق للثواب والعقاب في وقت واحد ، وهو محال على رأي المعتزلة ، لأن لإنسان إما

أن يكون مثباً أو معاقب في وقت واحد ، ويمكن الاجابة على هذا الانتقاد بأن هذا يمكن أن يبرم القاضي لو لم يكن من القائل بالاحاط والكثير (١) وما دام يقول هما فإن المكلف يكون دائماً على حالة الأعب مهما أي إما أنه مثاب أو معاقب

٣ . اصناف المكلفين السسة لما كلفوا به .

إن المكلف بشريعة ما ما أنه مؤمن بها ، أو كافر ، هذا إذا كانت الشريعة عقيدة حاصلة ، أما إذا كان موضوع التكليف يجمع بين بعلم والعمل كما هو الأمر في الإسلام ، فإننا نتصور موقفاً ثالثاً يسمى صاحبه بأنه في منزلة بين المنزلتين . بعض الدفر عن اختلاف الرأي في الأسماء ندي يسمى بها أو صفات التي لحقت به

وهكذا فإن أصناف المكلفين عند المعتزلة ثلاثة .

١ - مؤمن

٢ . كافر

٣ . فاسق

والمتعرف على حقيقة كل من هذه الأنفاظ لا ند من معرفة معنى الإيمان والكفر والنسق ، فقد حنفت أقوال الإسلاميين في تحديد هذه الأنفاظ ، لذلك فإن بحثنا سيرخص بثلاث أفكار رئيسية : المؤمن ، الكفر والكافر ، والفاسق والناسق

الإيمان والمؤمن : نستطيع تنخيص مواقف طوائف المسلمين من الإيمان على النحو التالي .

١ جمهور مشايخ الحنمية والنايرية على أن الإيمان هو الاقرار والتصديق

٢ - وجمهور مشايخ الأشعرية على أن ينطق من القادر عليه شرطي للإيمان

خرج عن ماهيته التي هي التصديق ، وإليه ذهب لما تيردي

( ) يرد تفصيلهم بعد قليل

٣ - قول المعتزلة بأن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والقرار باللسان والعمل بالأعضاء (١) أي أن الإيمان هو المعرفة والقبول والعمل ، حتى عرفه بعضهم بأنه اداء الطاعات واجتناب القناصع .

ويجب أن لا يذهب إلى تصورنا بأن عدم اشتراط مشايخ الأشاعرة والحنفية لأعمال الخوارح في حقيقة الإيمان يعني أنهم لا يهتمون بها ، كل ما في الأمر أنهم يميزون بين الإيمان والإسلام . ويجعلون عمل الأعضاء من الإسلام لا الإيمان ، بينما لم يميز المعتزلة بينهما على ما سري

٤ . قول الكرمية بالإيمان أنه مجرد لقرار باللسان .

٥ . رأي جهم والنجارية في أن الإيمان هو مجرد المعرفة بالقلب .

وقد هاجم القاضي الرأي الفائل بأن الإيمان هو مجرد معرفة لأنه . يجب فهم علم الله ومجده أو م بمجده أن يكون مؤمناً ، ونحن لا نتصور أن أصحاب هذه الرأي يعون المعرفة بمعناه المجرد حص . فعمل الإيمان لا يفهم إلا مع التصديق والاعتقاد ولعنهم أرادوا ذلك غير أنهم أخطأوا التعبير .

ورد على قول الكرمية بأن الإيمان هو الاقرار باللسان . بأن مدقق يقر بالله بلسانه وإن كان قلبه غير مصطن بالإيمان به ، والحق أن هؤلاء يرد عليهم أن القول باللسان هو مجرد التعبير عن الإيمان ، لأن الإيمان في حوهره اعتقاد يتم في العقل والقلب ولا يصح اعتبار ظاهره حقيقة وجوهره .

أما أن حقيقة الإيمان هي التصديق القلبي فمحسب ، فإنه خطأ في اللفظ لأن تصديق العير لا يكون إلا باللسان حين يكون لمرة قادراً على الكلام

وإذا أردنا أن نحدد موقف القاضي بين هذه الاتجاهات ، وسأ نجد في صفح المعتزلة ناشراط العناصر الثلاثة الاعتقاد والقرار والفعل ، وإذا كان مشايخ الاعتزل اختلفوا في معنى الطاعة التي هي ملخص الإيمان فقصرها بعضهم كأنه

( ) نظم الفرائد ، شيخ رادة ٤٩

هاشم وأبي عبي عن الفرغفص . وجمعهم كأي الحديث شاملة لقرائص والنصوص  
معا ، فإن لقاصي يزيد برأي الثاني . وعنى هذا من أحسن الاعتقاد فهو منافع ،  
ومن أحسن بالشهادة والقول فهو كافر . ومن أحسن بالحمل فهو عاشق

في حقيقة الإيمان أقرب إلى رأي من يقول به التصديق بالقلب أو بصيف  
إليه لإقرار باللسان كتعبير عما في القلب ، لا أن من رأي لقاصي واعتزلة عموم  
أب الإيمان والمؤمن . والكفر والكافر وغيره هي مما يسمى عندهم بالأسماء الشرعية  
التي يأخذ مدلول للفظ فيها معناه النهائي مما يدل عليه النسخ . وقد دلت أن شرع  
في رأيهم عن أب مفهوم لايمان لا يقتصر إلا للاعتقاد والقول والعمل

والأسماء عند لقاصي على ثلاثة أنواع

أ - الأسماء العلوية ، التي تعتمد على مجرد اللفظ ، وهي ظاهرة ، كسمية هذا  
العصو يد . والآخر رحلا

ب - الأسماء السفوية ، التي تكون كذلك بما يتعارف عليه الناس نحو تسمية العرب  
هذا الخيو . المحصوص بالدانة مع أن الدانة في الأصل اسم لكن ما يبدى على وجه  
الأرض

ج - الأسماء الشرعية أي التي تكون كذلك بان شرع ، نحو الأسماء ، كقول  
مؤمن وكافر وفاسق . ونحو الصلاة ، التي كانت في الأصل عبارة عن نداء . ثم  
أصبحت تدل عند المسلمين على هذه الصلاة التي تؤدي على نحو معروف وإدراك  
فإن لايمان والمؤمن والكفر والكافر والفاسق والفاقد كلها أسماء أعطاهما الشرع  
مدلولاً خاصاً ، فوجب العودة إليه وليس إلى مجرد اللفظ لتبين حقيقة

وكان على مثل هذا رأي الخوارج وضائفة من الفقهاء<sup>(١)</sup> عبر أن ساقلائي  
وإبرري<sup>(٢)</sup> وكثير من معكري أهل سنة ردوا هذا القول فيما وقع العراقي منه موقفاً

(١) و (٣) يستعمل للبري ٣٢٨

(٢) مصدر البري ٣

متوسطاً ، فلم يذكر بصرف «شرع في هذه الأسماء» لكنه لم يجد سبيلاً إلى الدعوى  
بأنها معصية عن المعنى العلوي كنية

وقد استدل القاصي على رأيه بأن الإيمان هو المعرفة والقول ويعمل مجموعة من  
الآيات والأحاديث<sup>(١)</sup> ، وكذلك فعل من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق  
والإقرار ، ووافق القاصي على قوله جمهور من أهل الحديث

الإيمان والاسلام . حذف مفكرو الاسلام في الإيمان والاسلام كل ما شئ  
واحد أم أنهما أمران متباينان ويرجع البعض حدوث هذا الخلاف إلى أوائل نشأة  
الدولة الإسلامية حين اختلف المسلمون حول المرتدين ، فقد رأى بعض فتاخم لأسم  
معوا الركاة أي أنهم لم يعرفوا بين الايمان والاسلام ، بينما قال بعض الآخر  
بالاكتفاء منهم بالإقرار بالشهادتين<sup>(٢)</sup>

ويمكن أن يلخص الخلاف بين المسلمين عمومياً على النحو التالي

ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن الايمان غير لاسلام . وقد مشايخ  
الحنفية والماتريدية<sup>(٣)</sup> هما شيء واحد ، وعنى هذا كان الماتريدي وسفي ، ووجد  
اعتزلة بينهما أيضاً ، وهكذا فإن قولاً مؤمن أو مسلم يعني مفهوم واحداً

ستدل الأشاعرة على قولهم بالتفرقة بينهما بأن القرآن والحديث استعملهما  
متصلين<sup>(٤)</sup> فدل ذلك على أن لاسلام هو الاعتدال لا التصديق ، ورد الماتريدي  
على الأشاعرة بأن قصد رسول في حديثه عن لايمان ولسلام بين ثمرات الإيمان  
وعلاماته لا لفصل بينهما حقيقة ، فخاصه وأن القرآن استعمل اللفظين بمعنى  
واحد<sup>(٥)</sup>

(١) وفيما يخص بالحديث يمكن العودة إلى الإيماني للقاضي ٦ ، ٧ ، ٢٥ ، ٢٤ ، ٥٤

(٢) التمهيد لمصطفى عبد الرزق ٢٨٤

(٣) وأهم ما يعتمدون عليه حديث الإيمان والاسلام الذي رواه حمر . «نحوه» عن الإيمان من أن  
تؤمن بالله . وأحد في عن الاسلام قد «

(٤) «نفسه» من كان فيها من المؤمنين فوجد فيها غير بيت من مسلمة . «نحوه» لا نحو عن مسلمكم  
بل الله من عليكم أن هذاكم بلاعان »

واستدل القاضي على رأي المعتزلة بمثل ما استدلت به الماتريدية من الآيات والأحاديث ، وأضاف أن الإيمان والاسلام أو المؤمن والمسلم أسماء صارت كذلك بالشرع ، فالمؤمن هو اسم لمن يستحق التعظيم والأجلان وكذلك المسلم ، فهذا لم يسم على أصل معناه اللعوي ، ولو أننا نظرنا إلى الاسمين من حيث اللغة لكانا محضين حقا . لأن الإيمان هو التصديق والاسلام هو الاستسلام والانقياد ، وإذا ورد في القرآن أو الحديث ما يدل ظاهره على الخلاف بينهما فاما ذلك لأن القرآن حينئذ يستعملهما بالمعنى اللعوي مجازا كما هو في قوله « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » .

الإيمان يريد وينقص المفروض أن يخص المعتزلة دين الأشاعرة والماتريدية بالقول بأن الإيمان يريد وينقص ، ما يراه المعتزلة من أن الإيمان عقيدة وعمل . ويريدون والنقصان متصور ومعرفة في الأعمال ، ومن هنا صرح قولهم بأن الإيمان يريد وينقص ، أما الآخرون فهم رأيتهم أن الإيمان هو مجرد التصديق أو التصديق مع لا فرق . وهذا لا يتصور فيه لا المعنى أو الالفاظ ، وإنما أن يوجد لايمان أو لا يوجد ، وقد أشار الحويني إلى هذا المعنى بقوله « إن من قال أن الإيمان تصديق لا محال بقوله يريد وينقص ، ومن قال أنه طاعة وقد مال الفلاس إلى أجاز الريادة والنقصان » (١)

يكن كتب العقائد تركت لنا أقوالا في زيادة الإيمان ونقصانه حتى عند الذين يرون أن الإيمان هو مجرد التصديق والقول . ويمكن تخصيص أقوال المسلمين حول هذا الموضوع بما يلي

١ القاضي والمعتزلة على القول بأن الإيمان يريد وينقص ، لأنه طاعة تتكون من الأفعال والأقوال والعقائد مجتمعة (٢)

٢ - وذهب مشايخ الحنفية والماتريدية ومعهم حويني إلى أن الإيمان لا يريد ولا ينقص . ويستندون إلى أن أوليات أهل السنة للماتريدي ومحرك الكلام لأبي معن النسي

(١) الارشاد ٣٩٩ و نظر حوزة تهر في العقيدة والشرع ٧٧

(٢) مشبه القرآن ١١٤ - ١١٥

٣ - وذهب مشايخ الأشاعرة والشافعية إلى أن الإيمان يريد وينقص مستدين على رأيهم بقوله تعالى « وليرددوا إيماننا » .

ولا شك أن المعتزلة كانوا مسجمين في قلوبهم هذه مع نظريتهم بأن العمل من الإيمان أكثر من استجماع الآخرين مع ما يتصورونه من اقتضار الإيمان على التصديق

وأخيرا فرب من العبي عن البيان أن تذكر بأن الإيمان الذي يستحق الإنسان من أجله وصف المؤمن فعل للإنسان يؤديه تكامل حركته واحضاره . وليس هو فعل الله في عبده يكون بعد محلا له ، كما أنه لا يسب إلى الله فعلا وإلى العبد كسا وهذا القول فرع على رأي القاضي والمعتزلة في أفعال الإنسان بصورة عامة

الكفر والكافر : إن الكفر أيضا من الأسماء الشرعية التي تخرج بالشرع عن مدلوله اللعوي ، فما هو معناه اللعوي والاصطلاحي الكفر لغة « ستر والتغطية » ومنه سمي الليل كافرا لما ستر ضوء الشمس عما ، كما سمي الزارع كافرا لستره البقرة في الارض

والكفر اصطلاحيا « ستم لمن يستحق العقاب العظيم على معصيته موضوع التكليف ، ويختص بأحكام مخصوصة نحو الخروج عن لايمان ومع من الراجح من المسلمين والذين في مقارهم وإدراجهم إلى غير ذلك

ويمكن أن نلاحظ شبهة تالسم الشرعية بأصله اللعوي ، إذا علمت أن الكافر حالة كثره وعصيانه كأنه جحد نعم الله عليه ونكره ودأوم على سترها

وقد اتفق المسلمون على تكفير من يخرج على الاسلام . ولكنهم اختلفوا في طريقة ذلك ، وعرض القاضي لاختلافات الناس في الكفر على النحو التالي

١ قال بعضهم إن الكفر لا يقع إلا في الاعتقادات وغيرها من أفعال القلوب . وهي طريقته من يرى أن الإيمان هو المعرفة بنقل

٢ - وقال آخرون بل يقع الكفر بأفعال المخورح خاصة . وهو قول أصحابه



المعروف . لاحظ وأصحابه ، لأنهم جعلوا المعرفة الانسانية صورية لا اختيارية بمعنى أن الله يخلقها فيهم بالضرورة ، لذلك لم يحرر ولا نعى التكليف بها ولم يتركوا للانسان بما يخصص لإرادته الحرة واختياره إلا لإرادة من أفعال القلوب

٣ - أما الكرامية فقد فسروا الكفر على الأقوال لأن الإيمان عندهم قول باللسان فقط .

٤ والخوارج فرق فيهم من يجعل المعاصي كلها كفرا . وفيهم من يستثنى الصغائر . وفيهم من يستثنى معاصي المحابين . وأخيراً فإن فيهم من يجعل المعاصي كلها كفر نعمة على الإطلاق وهو لا يهمه لا خاصة

٥ - أما رأي القاصي موافقا فيه عموم المعتزة فهو أن الكفر يقع بمحاكمة عنصر من عناصر الإيمان أو القول أو الاعتقاد أو الفعل لا فرق بين أن يكون منصوبا عليه أو مستظما أو متأولا . وهذا أوسع مفهوم لمعنى بكفر

والكفر عند المعتزلة لا يخرج عن الأمور الدالية <sup>٦</sup> سهل والله كالاتخاذ بقديم العالم وبني الله ( الدهرية ) وإضافة صبح العلم إلى عدم أو طمع أو غير ذلك ( أصحاب سجوم ونصائفة ) وإثبات الله غير عالم ولا قادر ولا حي . وإثبات ماهية الله لا تعقل . أو نعي بعض ما هو عليه من الصفات الدنية ب - الخروج عن التوحيد كشثوية ( المجوس ) والمثلثة ( النصارى ) وعبدة الأوثان ج - نسبة الظلم والتجوير إلى الله د - إنكار النبوة أو تكذيب الرسل

وقد حاول القاصي تطبيق هذه المبادئ على بعض الطوائف الإسلامية ، ويظهر أن في كلامه قدرا كبيرا من المعالجة التي اتساق فيها كما اتساق بينها غيره نتيجة لمحنة الصراع والفتنة المذهبية ، وساء على هذا فقد حكم القاصي بكفر المشبهه ، ولم يقصد بالمشبهه مجرد من يسب التشبيه لمعصية وعدرة إلى الله وإنما على م

أورثك الذين يحقون تشبيه الله بالخلق ، وقد سبق لنا أن ذكرنا أنه لا يعد من يقول برؤية الله بلا كيف مشبهها ، وبالتالي كفر ، فإذ يقول برؤية الله على كيفية وجسمية معينة هو المشبه بلدي يستحق وصف الكافر .

كما حكم بكفر المحبرة الذين يخرجون العبد عن نفسه أصلا كجهنم بن صفوان ومن سلك مسلكه ، وبني حكمه هذا على نحو طريف فقال إنهم يشبههم بفعل عنهم بدون على أنفسهم طريق ثبات الله كصانع ، لأن إثباته كحدث مبني على شاهد فهم جاهلون بالله من هذا الباب ، وكان يمكن له أن يحكم بهذا الحكم على أساس أنهم يشتمون الله ظلم لما جعلوا منه فاعلا لأعمال عباده ثم نحاسهم عليها بعد ذلك

وكفر القاصي من الفلاسفة من يقول أن دته موحدة لأفعاله . فمع تحقيق خلق له ، ومن يقول إن العالم قديم كان موجود ثم يرب ويصير موجودا لا يزال وأنه لا يجوز عليه هلاك والفساد

كما حكم بكفر المعطلة الذين يجعلون من صفات الله مجرد سلوب . لأنهم يثبتون عن الله كونه علما وقادر ، إلى غير ذلك وفي هذه القوم دلالة واضحة على أنه لا يصح لنا أن نحكم على معتزلة جميعهم من القائلين بالتعطيل

أما الخوارج فإن القاصي لا يكفرهم وإنما يصلحهم ونفسهم بخروجهم على لادم حين عيى في أي طائفة <sup>١</sup> كما أنه لا يكفر المرتدة لأنهم يوافقون معتزله في جميع قواعد الإسلام من العبد والتوحيد وسواها ولا يذهبون مذهب معتزل كون خطبه دليلا ، ولا يصحون الله بالقبيل

الفسق والفاسق : من هو لفاسق ؟ الفاسق هو مرتكب بكبره ، وقد أصبح بالشرع اسما من يستحق الدم والاستهداف والعقوبة ، والفاسق هو كل دبت يستحق به العقاب

(١) انظر المحيط ٤ ٨٤ ، ٨٥ ، ٩٢ ، لحي ١٧ ١٦٨ ، الفائق للفاسقي ١٧٩ ١٨٢٠  
البحث من أدبه التكبير والتعظيم لحي ٢ و ٣

وقد أثر تحريم مذبذب مرتكب الكبيرة وحكمه خلافًا شديد بين المسلمين وجمعه معظم مؤرخي الفرق مما مباشر لظهور مذهب الاعتزال فقد قالت خوارج إن صاحب الكبيرة كافر . وذهب المرحضة إلى أنه مؤمن ، وقرر الحسن البصري أنه مباح ، أما واصل فقد أعس أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمن ولا كافراً ولا مباحقلاً هو هاشق أو في مبرلة بين المبرلتين . الأعداء والكفر ، ومن هذا أطلق على هذا الأصل عند المعدلة سم المبرلة بين مبرلتين . أو لأسماء والأحكام . وقد ناقش واصل الحسن البصري في رأيه ولم يفتح أحدهما من الآخر وانضم بعض أفراد حنبله الحسن البصري بوصف وعنى رأسهم عمرو بن عبيد . وسبب هذا اعتزال أصحاب واصل حقيقة الحسن البصري فلقبوا بالمعدلة

اعتزل البصري هذه المسألة من المسائل شرعة التي لا مجال للعقل في تحديدها ، لأنها تعتمد على كلام في مقادير الثواب والعقاب . ومثل ذلك لا يعلم عقلاً فالذي يعميه العقل كقول الثواب أكثر من العقاب فبفتح لعقاب مكفر في حقه . أو أقل منه فيكون محض في حسب ذلك عقاب . أما عقاب كل معصية ونواب كل طاعة فلا يعلم إلا شرعاً<sup>(١)</sup>

يعود الآن إلى تفصيل رأي القاصي في تعيين من هو الفاسق وقد ائتم في ذلك طريقة هي أن ينتهي عنه كونه كافراً أو مباحقاً أو مؤمناً ، فلا يبقى إلا أن يكون فاسقاً

أما أن صاحب الكبيرة ليس كافر فقد حالف القاصي ومعه به الخوارج

(١) ما بين بين من بين في العهد الساماني في شيء من شئين يجذب إلى كل واحد منهما بشيء وفي الاصطلاح العلم بأنه غير الكبير اسماءين لاسم وحكم بين حكمين نظر طيبات مدبره للقاصي فقد سبب هذا الاصطلاح واصل وفاد به أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن حنبله

(٢) من الكثر التي عهد القاصي بناء على أحد سمعي المر من الفتا ( لامي ٢٢٦ ) ، وأما المر وقول النمس ( بشبه ٦٨ ) والزمي وربي لمصنات ( المسايه ١٩٠ ) وعقوق والديين والله ( ٧٠٠ )

فرفض وضعه الكفر سواء كان المعلن الحقيقي هذا اللفظ أو بمعنى كهر السعة . ولعل يستطيع أن يفسر شبه الخوارج بوعين عقلية وسمعية

أما شبههم العقليه فتعتمد على رأيهم في أن الكافر سمعي كذلك لتركه للوجبات وإفداه عن الفرائض ، وهذا هو حال الفاسق ، غير أن الكافر عند القاصي من الأسماء الشرعية التي يرجع تحديدها إلى السمع ، وقد أصبح الكافر في السمع اسماً لمن يستحق العذاب العظيم ويحري عليه أحكام مخصوصة وليس الفاسق كذلك

وأما شبههم السمعية فقد احتجوا فيها بآيات قرآنية منها قوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون « وقوله في آية أخرى « فأولئك هم الفاسقون » فقالوا فقد وجد بين الكفر والفسق ورد لقاصي على استشهادهم بالآية من وجهين . أولهما أن الآية وردت في اليهود ولا شئت في كفركهم ، وثانيهما أن المراد بالآية الأولى أن من لم يحكم بما أنزل الله مسحلاً لمعنه فهو كافر

والحق أن قول خوارج الأصناف في محالته لبعض من ورد من قرآن فيه محض لإجماع صحابة والمسلمين وقد حارب علي رضي الله عنه أهل البغي ولم يسمهم كفركهم ولم يلقأ بقولهم ، ولا سألوه أنهم كفرة؟ قال من الكفر فروا فقالوا أفسلمين هم ؟ قال لو كانوا كذلك كانوا إخواناً ، لا أمس بعوا عيب ، فسماهم بعده . ثم أنه لم يعرف عن الصحابة أنهم أجروا عن مرتكب الكبيرة حكم الكافر في الميراث أو الروح أو النفس في مفاسد المسلمين إلى غير ذلك .

أما أن مرتكب الكبيرة ليس كافراً كثيراً محصراً ، فلأن كفر السعة يكون في نقص شكر نعم الله ولا عتارف بها ، ولا وجه لهذا القول هنا

وأما أن مرتكب الكبيرة ليس مباحقاً ، فإن القاصي والمعتزلة يخالعون فيه الحسن البصري ومن سابعه من الكفريه ، وقد روى القاصي في طهاتاته مناقشة حوت بين الحسن البصري وبين عمرو بن عبيد ، فقد قال هذا للحسن أفتقون أن كل هاشق مباحق فتل نعم ، قد فيجب أن يكون كل هاشق كافراً ، وكان ذلك رداً على

احتجاج المجلس بالآية الكريمة : إن صدقتم هم الفاسقون .

ابن نقاشي يدعي لاجتماع على أن صاحب الكبيرة فاسق ، ويقول إن الخلاف يقتصر على كونه مؤمناً أو كافراً ، ولا محال لتسميته بالفاسق لأن الفاسق هو من يظفر حلافه بيطن وليس هذا صاحب الكبيرة

وأجراً من مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ، وخالف المعتزلة بقولهم هذا قول المرجئة من أهل السنة والمعتزلة أنفسهم<sup>(١)</sup> وكان بعضهم على قولهم فقال لا يصح مع الإيمان معصية وليس معظم مفكري الإسلام من أهل السنة على عدم اعتبار ارتكاب الكبيرة مرد لبرع وصف الإيمان عن مسلم . وقد بطلت على أنفسهم بأن الإيمان هو التصديق والافتقار دون عمل . وهكذا قدوة هو مؤمن بإيمانه فسق بكبيرته . لا أنه لا يطبق على أصل المعتزلة الذين يعتبرون العمل ركناً من أركان الإيمان

يرى نقاشي أن لا يستطيع أحد فصل في أي فرع من أفعال الناس بين تصديق لشيء والعمل . فصلة كعمل هي تعبير عن الإيمان تماماً كالافتقار بالنسبة ، ولكن ليس معنى ذلك أن من ترك الصلاة مرة عند فسق . لأن الصلاة جزء من الإيمان ومن تركها فإنه يترك جزءاً منه لأن الإيمان أفعال كثيرة وظاعف متعددة ولا ينحصر على فعل واحد

ومما أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً فهو يستحق العقاب الفاسق . وعلى هذا أصبحت أوصاف الناس عند المعتزلة ونقاشي مؤمن وفاسق وكافر . بينما هي عند أهل السنة مؤمن صالح ، ومؤمن عاص وفاسق . وكافر

استحقاق الفاسق للعقوبة من المعتزلة إذا ما ارتكب الكبيرة مصراً على كبره دون توبة فإن مصيره إلى سار ، وقد توعد الله بذلك وهو صادق في وعده

(١) وقد روى القاضي أن الخليلي وهو من المعتزلة كان من القائلين بالإرجاء . وكذلك محمد بن شبيب وموسى بن همام وأصم

(٢) الجمع للأشعري ٧٦ ، التمهيد للأفلاكي ٣٤٩

كما أنه صادق في وعده ، بذلك فإنه يستحق للعقوبة . وقالوا : إن الله لا يوعده مرتكب الصغيرة كما يوعده مرتكب الكبيرة لأن مصادر تقع بكثرة في حب الطاعات والأصناف عن الكثرة ، فالمكلف لا يستحق عليها عقوبة

وقد حاول المعتزلة في أنهم ذكروه وتصغيره كل من لأشاعة وتأثيره<sup>١</sup> ولم يخلص رأي هؤلاء ، أن من مات من المؤمنين مصر على معصية فلا يعطى ثمة بعقاب بل أمره موقوف إلى الله تعالى . فإن عاقبه بذلك بعدله وإن تدور عنه فذلك معصية ورحمته ، فلا يستكر ذلك عقلاً وشرعاً

ومن استعرض ما سبق منصوص عن ابن تيمية أنه قد قرب إلى رأي معتزله . فقد تحدث عن آيات الوعيد ، وبين أن الإيمان يوقع العقوبة وحب على وجه العموم ولاطلاق ، ولكن من غير أن يعين شخص من الأشخاص بمحض النوعية ويستحق النار . فإن تسمية يقر القائلون وهو التعيين والتخصيص أنه ليس له الصغيرة فقد سوى لأشاعره وتأثيره بينهما وبين الكبيرة في حوار مستحق العقوبة عليها . فمن هو يجرى عن ذلك « لمرضي عند أن كل ذنب كبيرة ، إذ لا نراعي أبعاد الذنوب حتى يضاف إلى انحصارها . فرب شيء يعد صغيرة بالاضافة إلى الأفعال ، وهو وحده في حق ذلك أكل كبره يصر بها الرقاب » ، وأوصاف آثاره وتأثيره . أنه يحور بعقاب على الصغيرة سواء جنت مرتكبها الكبيرة أم لم تكسبها . يحول بحقه تعالى « ويعبر من ذنوب ذلك من يشاء » وقوله « لا يعذر صغيره ولا كبيرة إلا أحصاه »

وقد بحث النقاشي هذا الموضوع على ثلاث مراحل . فبأن أولاً الأدلة على استحقاق الفاسق للعقوبة . ثم يدور معاً إلى القول : لا الله . جعل في الفاسق ما يستحق ، وأخير أعرض رأي المعتزلة في حجية الفاسق في النار

ستد النقاشي على استحقاق الفاسق للعقوبة بعدد كبير من الأدب

١ . سم المبادئ السبعة ١٥ ، المحلوي ٢٥٩ ، لا شاد للملوي ٩٢ . معراج السالكين ٣٨ .



١ - الإنسان في الآخرة لا يحل من حايين ، ما أنه محلد في سار أو أنه محلد في حنة ، ولا صيحة في رأيه بل بقوله معظم الإسلام من غير المعتزلة من أن الناس يعدلون في النار على ذنوبهم ثم يخرجون منها إلى حنة لأنه من لقائين بالأحداث والكثير للذين سخرض فما فعل بعد ، فملكف بحاسب ، فما أن تعب سيئته حسنة فحفظها فبكون من أهل النار ، أو أن تلعب حسنة سيئانه فتكفرها فيحل حنة ، ولا حال بين حنتين

أما الآيات والأحداث الواردة في هذا المعنى والتي بدت طهرها على أن كل مكلف لا بد أن يمر على النار ، أو أن بعض المكلفين بدخول النار ثم يخرجون منها ، فإليه حصة التأويل والتفسير ، وكثيراً ما ذكر في التأويل شيء كبير من التعسف ، كما هو الحال في صاحب كل فكرة يلتمس جميع لأسباب تأييدها فيخرجه منطق هوى أحيداً عن لصواب

٢ - العقاب مرتبط بدم لأهلها يشان في الاستحقاق معاً ، ويرولان معاً ، ود كان الدم يستحق على طريق الدوم هكذا يجب أن يكون حال العذاب ، وعدة ذلك أن سب استحقاقهما واحد هو لا قدر على المعاصي والأحلال بالواجبات ، وكما أن المسقط للدم هو التوبة وطلب العفو أو تقديم نفع كبير يجب على بدم ، كذلك فإن العقوبة لا تسقط إلا بالتوبة أو طاعة أعظم من المعصية

ومن نطس في عرض هذا المصوح الذي فصله القاضي تفصيلاً واسعاً في كتبه المحتمة ، لأن أكثر ما ورد حوله من أقوال من معتزلة أو حنابلة من نوع لتحكم الذي لا مبرر له بالعقوبة ودوامها ونقاطها من الأمور التي تخص بها لأهمية ، وكل ما يجب أن يحسنه ككثيرين أن إنما يعاقب أو

من حديث التوبة فونه « خرج من النار يوم بعد ما تشبه وصاروا جميعاً وصاحب » تأويل القاضي حديثه ، أمراء به خرج من عمل أهل النار يوم « وقد صرح تأويل القسم الأول من الحديث على هذا النحو فلا شك أنه من يصعب عليه أن يرى ثم لا يرى له وهو وسب حانه هذه الآفوم وقد عر حرواً من النار

ثابت على أعمامنا ، فردا فعل ما شيء من ذلك فإنه بعد من الله ، إن من حق المكلفين على الله أن يشب ذنوبهم ويعاقب سيئهم ، غير أن العقوبة حق لله له أن يتصرف فيها كما شاء ، ومن هنا حار أن يقطعها أو يجمعها دة ، ولا محاب لإعرائك دلفصح في هذه الحالة ، لأننا لا نعلم قطعاً ما سيفعل بنا أحيراً

طريقة إزالة الثواب والعقوبة : إذا أودم الإنسان على ما يوجب له ثواباً أو يرتب عليه عقاباً فهل يكون ذلك لاصقاً به أبداً ، إن هذه الموصوع كما يعتقد عن العدل الإلهي فإنه يتبع طريقة التكسيف وقدره الأساس على فعله ، وما دهم الأساس هو الذي رتب على نفسه ونفعه آخر هذه النتيجة ، فإنه يستطيع أن يغيرها بنفعه ما دهم قادراً عليه

نكن هناك فرقاً بين الثواب والعقاب في المؤثرات التي تؤدي إلى سقوط كل منهما ، هنا هي الطريقة لزوال كل من الثواب والعقاب .

إن تسقوط الثواب حريقين هما : ندم المكلف على ما أتى به من الطاعات ، أو فعل معصية أعظم من الطاعة ومثل الطريق الأول مثل مس أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان فإن هذا الدم يسقط ما كان يستحقه من ندم . أما الطريق الثاني فهو غيره من أحسن إلى غيره فدماً من الإحسان ثم ندم عليه فإنه بإساءة أعظم من إحسانه بكثير ، فهو لا يستحق جيداً مدحاً ولا شكراً لما قدمه .

ويستحق العقاب طريقين متشابهين هما : ندم والتوبة عن المعصية . أو فعل طاعة أعظم منها ويصير الدم في علاقة أحسن مع الآخرين الاعتذار ، وإد أساء أحداً إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً وقبل الآخر هذا العذر فإنه يسقط ما كان يستحقه من الدم ، أما سقوط المعصية بالطاعة وحاله كحار من أساء إلى غيره ثم أعطاه من الأمور ما لا يسمح نفس بها ولا تساهل في بلده

نكن القاضي يقصر حدود إسقاط طاعة عن المعاصي على لصعائير ذوب الكبائر ، لأن الكبيرة عنده دول التوبة عنها توبة صحيحة لا تسقط بأي طاعة أخرى .

من يصح من الله إسقاط العقوبة . فمن أن سفل من حيث لتوبة والاحباط والتكفير لا بد من أن نلقي نظرة سريعة على مبدأ صحة سقوط العقوبة ، فإذا كان يحسن من الله العفو ويصغره عن ديوب العباد عند معظم المسلمين ذلك قيد أو شرط ، فإنه عند المعتزلة كان محلاً مناقشات كثيرة . فقد أنكر قسم منهم وهم البغداديون أصل إسقاط العقوبة إطلافاً ، بينما قبل القسم الأكبر منهم وعلى رأسهم المعتزلة البصرة ومدرسة القاضي مالكياً ، على أن تكون التوبة صدقة الوحيد لصحة.

قرر القاضي معاراً عن اتجاه عموم المعتزلة به يحسن من الله العفو عن مستحق العقاب مكافراً كان مفسقاً . يثبت على ذلك أن العقاب حق لله تعالى على العبد وفي إسقاطه يقع للعبد التيسير وليس فيه وجه من وجوه القبح ، فيجب أن يحسن (١) .

ونظر لبعده ديوب في المسألة من وجه آخر ، فقالوا « إنه لا يحسن من الله تعالى إسقاط عقاب من يجب عليه أن يعاقب المستحق بالعقوبة لا محالة » (٢)

وقد ناقش القاضي رأيي معتزلة بعداد وأشار إلى شبههم بقصصها

أن البعدانية تقوم هذا قد أوجدها على الله أن يفعل بدعصاة ما يستحقونه لا حجة وم يجوز . وأ أن نعموا عليهم ، وبذلك يصح العقاب عندهم أعي حالاً من ثواب ، إذ تذكر أن الثواب لا يجب على الله برأيهم إلا تفصيلاً وكرماً منه وما كان هذا حاله فإنه يصح به أن يجعله أولاً ينعسه ، وهذا يزيل لتكافؤ والمساواة بيني يجب أن تقوم بين كل من الثواب والعقاب

ثم إن عقاب ليس واجباً على الله بقدر ما هو حق من حقوقه الخاصة ، ولصاحب الحق أن يسقط حقه تجاه الآخر ، ولا يسره في هذا الحق مارع ، كما يسقط صاحب من دمه مع كل تواضع كأجل لاستحقاق وغيره .

(١) الفائق للملاحي ١٤٥

(٢) لا يشاء الجوزي ٣٩٢

أكد القاضي على أن العقاب حق خاص لله حتى لا يقع تحت نقد البعدانية التي ينقاسو فوطم في عدم العقوبة على أن الدم حق للمساء إليه ومع ذلك فإنه ليس به سقطه ، لكن الدم ليس حقاً للمساء إليه فقط بل هو حق لجميع العقلاء لأنهم متى يفسدوا اسمهم يدمون على الإساءة لم يقدموا عليها ، ولا ترى في رد القاضي هذا كبير فائدة دوفقه بقدر ما هو تمثيل بين الدم والعقاب سبق أن عرفناه ، ويكفي لرد قول البعدانية أن يقرر أن العقاب حق لله ، وأنه لما كان كذلك فإن له أن يسقطه

والواقع أن قول البعدانية له مبررات على أصوبهم . لأن العقاب عند المعتزلة يطلع من جهة الله للمكلفين يكونون بوسطته أقرب إلى أداء حقوقه لتكسيف ، كما كان للصف واجب القتل عندهم ، فقد وجب لعقاب على الله .

والقاضي يسلم للبعدانية بقولهم إن نعلمنا استحقاق العقاب لظف حب أن يفعل ، لكنه يرد عليهم في وجوه من محيين . أولاًهما . أن نطف حب في هذه الحالة إذ كان ممكناً ، أما أن القسق يجوز أن يدم ويوب وقد صرح الله بقوب التوبة فرب اللطف يدحن فيه هذا بشرط ، وثانيتهما . أنه بالمت نظر البعدانية إلى نصيب من اللطف وهل ينبغي هذا المقصد إذا قيل يجوز إسقاط العقوبة أن عنه انطفأ أن يثبت له أثر على المكيف في دعائه إلى حسن وصفه عن القبح ، والعقاب في نفسه لا أثر له في هذا وإنما العنم باستحقاق العقاب هو المؤثر في دو عبي المكيف وصورفه ، وهذا لا يتناقض مع القول بأنه يحسن من الله إسقاط عقوبه عن العصاة ونحن نعتقد أن البعدانية لم يقصدوا إلى منع سقوط العقوبة إطلاقاً لأن ذلك لا يقرب به مسم ، ولأنه مخالف لأبسط مبادئ العقول ، وإنما اردو بقولهم هذا نصي تعنى سقطا العقوبة توبة البعد وتركوا شأن ، لله إن شاء عقاب وإن شاء عف بكرمه ، كما قالوا إلى الثواب من حق الله وجوده وليس واجباً عليه .

وقد كان مطلقاً وقد جعل القاضي العقوبة من حقوق الله أن يقرر أن له حق فيها كاملاً ، فلا بشرط ووجع التوبة من مكيف . إلا أنه لم يفعل ذلك ، وحارر شيوخه باشتراط توبه عاصي كأمر لارم لإسقاط الله للعقوبة

**التوبة :** إن التوبة شأن كبيراً عند علماء المسلمين ، غير أن شأنها عند المعتزلة أكبر لأنها الطريق الوحيد إلى إسقاط عقوبة المكلف ، ولذا كان لازماً عينا أن تعرض بوجودها وشرورها عندهم ، ومن حلال ما عرضه القاضي على وجه الخصوص .

في وجوب التوبة أو عدمه : لا يخلو حال المكلف من واحدة من ثلاث

١ أن تكون طاعته أكثر من معاصيه . وفي هذه الحالة فإن معصيته تكون صغيرة ، وصغيرة لا تحب التوبة عنها عقلاً ، وإن وجب سمعاً وقول القاضي . هذا موافق لرأي أبي هاشم ويهدف رأي أبي علي إلى وجوب التوبة على الصغيرة عقلاً وسمعاً ، ووجهته في ذلك أن الصغائر والكبائر توصف ، بفتح ووصف الفتح لا يلحق إحداهما للدرجة وإنما لمجرد وصفه وأحتج القاضي برأيه بأن التوبة إنما تحب لدفع الضرر عن النفس ، ولا ضرر في صغيرة إذا لا عقوبة عليها ، ومن لو صح أن حجة هذه لا تصح ، لا عد من يقول بفتح العقوبة على الصغيرة ، وعلى كل فرد النتيجة واحدة ، وهي وجوب التوبة عن الصغائر ، ولا سيما إن كان الطريق إليها السمع والعقل

٢ أن تكون معاصيه أكثر من طاعته ، ومن كان كذلك فهو صاحب كبيرة تلزمه التوبة حتى يستغفر عنه ما يسحقه من العقوبة

٣ أن تكون طاعته ومعاصيه متساوية ، وهذا ما لا يحيره القاضي وروى بجره أو غير

**شكل التوبة وشروطها :** إن صورة التوبة أن يندم العاصي عن التمسك على أن ألا يعود إلى إيمانه في الفصح ، كانت التوبة عن قبيح ، أما إن كانت توبه عن الإحلال بالواجب ، فإن صورته أن يندم عن هذا الإحلال ويعزم على أن لا يعود إلى مثله .

وإذا دماضي يشترط لصحة التوبة وجوب ندم على ما فات ، والعزم على عدم التكرار في المستقبل ، فإن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن له توبة ، ولا بد

من قنوت يعزم ، لندم فلا يصح أن يندم مرة اليوم ويعزم عساً ، وحينئذ يصح وجوبه . وجود عزم ، إن التوبة في حتميتها ، هي إعلان بذل الوسع في تلاي ما سبق ، وهذا لا يكون إلا بالندم

وتخالف القاضي عدد من تلامذته على رأسهم أبو الحسين النصري ومن تبعه ، فلم يشترطوا اجتماع العزم مع الندم ، وقدروا ، قد يندم الإنسان عن ماضي ويكون داهلاً عن المعصية في المستقبل ، فمثل هذا لا يصح أن يعد غير ، إذ لا لوسعه في تلاي ما حصل منه (١) .

والواقع أن هذه الشرط يمكن أن تكون مغيرة إذا كان السبب بين الله والعبد ، لا أن يندم قد يكون موصوفه لله وتعالى به حريق المباد ، كاعتصاف مال الغير أو قتله ، إن التوبة في هذه الحالة لا تصح إلا إذا أشرك بها المصالح عليه ، وإذا أساء الإنسان إلى شخص عن عداوة يجب أن يعدر إليه ويستسمحه عساً ، وإذا اعتصاف من سب فوجب أن يرد إليه المال ، وإذا قتل نفساً فرب عليه أن يسلم نفسه لدوي الدم ، وهكذا

**حكم التوبة في إسقاط العقوبة :** إذا وقعت من المكلف توبة صحيحة عن فعل شيء ، تركه فهل تسقط العقوبة حكماً

ذهب المعتزليون إلى أن التوبة نفسها لا تأثير لها في إسقاط العقوبة ، وإن استغفر الله بعقوبة فإنه يفعل ذلك تفصيلاً لأنه تعالى لا يفعل إلا الأصلح

وقال المعتزليون ومنهم الناصبي إن التوبة تسقط العقوبة كما يسقط الاعتذار بالندم . والمعتزليون على الله فقول توبة ما دامت صحيحة لأنه هو الذي وضع هذه القوانين أمام العبد ، وهو نوع من التحكم لا يرى الإنسان قادراً على إصدار أمر نهائي فيه

يكن التوبة المستغفرة يجب أن تشمل الكبائر جميعاً ، فلا يصح عند القاضي وأبي

(١) الفائق للملاحي ١٤٨ ب





تنفع شفاعته إلا من دن له الرحمن» ٣٣ سبأ « ولا يشفعون إلا لمن رضى »  
/ لآلئها ٢٨ . « قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض » / المدثر  
/ ٤٤ .

وورد في القرآن ما يدل على أن الشفاعة وحدها لا تنفع إلا لمن رضى ، واتفق  
يوماً لا تجري نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة » وما يدل على أن الشفاعة  
لا تكون للظالمين « ما للظالمين من حميم ولا شميم بطاع » / صدر ٤٨ /

فالقرآن لم يعين شفعياً معيناً للناس ، ولم يحدد موضوع الشفاعة وانعائها .  
وليس فيه ما يشير صراحة إلى الشفاعة بالظالمين ومركبي الكبائر ، وإن كان فيه ما  
يدل صراحة على أن الظالمين ليس لهم شفاعة ، وأن الشفاعة عموماً لا تكون ، إلا  
بإذن الله ورضاه وعهده .

أما عن الحديث فقد وردت أحاديث متعددة في معنى الشفاعة أوضحها فيها  
كما يشير صراحة إلى أن شفاعته تكون لأهل الكبائر قول الرسول عليه الصلاة  
والسلام « شفعتي لأهل الكبائر من أمي »<sup>(١)</sup>

وقد سئل به من قال بصفحة شفاعته لرسول لأهل الكبائر وقبولها قد  
تكون قبل الحساب فيحطون الحنة بلا حساب ، أو أنها تكون بعد دخولهم الد  
فيحرجون منها

وصحح النووي رضي الله عنه في الشفاعة ، فاعترف شوقها للنبي في أمته ، إلا أنه  
أنكر أن تكون للمسلم من أهل بصلاته ودينه على ذلك من السمعيات من  
لقرآن وأحاديث للرسول ، وتأويل حديث شفاعته لأهل الكبائر

أما الآيات فمنها قوله تعالى « وما نظام من حميم ولا شميم بطاع »  
« أذنت نعم من في الد » « ولا يشفعون إلا من رضى هم » « وما للظالمين من  
أنصار »<sup>(٢)</sup>

(١) الرضا في باب كلام الرب تعالى يوم القيامة مع الأنبياء

(٢) نص مشبه القرآن ٦

أما لأحاديث فهي التي سئل بها سابقاً عن دوام عقوبة الناسق «  
وفات إن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة » « وما أن يشفع بعقاب من لا  
يستحق أو أنه لا يشفع بغيره في كرامته تعالى بعد ذلك لا أدلة مختلفة  
على أن العقوبة تستحق على صريق الذوم ، وأنه لا أثر لشفاعته حي في حرواح  
الناسق من الدار » « شفاعته رسول الناسق في رأي القاضي بغيره من شفع من  
قتل وقد عبر وترصد للآخر بقله واجار أبو هاشم شفاعته مع الأبرار على  
الندب ومثل لها بحالة العقوبة ، غير أن معظم متأخري معمره على رأي القاضي

وأما حديث « شفعتي لأهل الكبائر من أمي » فهو عنده حد اتحاد لا يحد  
العدم ، خاصة وأنه يعرض ، حار حد أخرى ، ويقصود منه في حالة صحته  
أن الشفاعة هم إذا نابوا ، وقد قبل فما يقع شفاعته مع أسوة وهي وحدها ،  
مسقطه للعقوبة ، بحيث أن ما استحق التائب من الثواب حطت كبيرة التي تكفيها ،  
وبذلك فلا ثواب له ، لا بمقدار ما استحقه من ثوبه ، فهو في حاجة إلى نعم  
لتعصم عليه ، وقد هو قصد شفاعته ها

وهكذا « إن موضوع الشفاعة لدى القاضي هو وصول شفع إلى حاجته ،  
سواء كان نفعاً أو دفع ضرر ، سيما هي عند باقي المسلمين لدفع ضرر محسب ،  
وفاته بها عنده هي رفع مبررة الشفيع والسلافة على مبررته من لشفوع إليه

وعلى الرغم من أن القاضي يختلف ما يعرفه من معنى الشفاعة عند عادية  
المسلمين ، إلا أن رأيه يسجّم مع نظريته في التكليف والثواب لا سجن إلا  
نتيجة لتكليف وعمل ، وهو لا يستحق شفاعته أحد ولا يستقطب شفاعته أحد ، وي  
قد تصل الشفاعة إلى نعمة يتعصم بها الله عليه كرفع مرة أو راحة نعمة .  
وكما مع ذلك لا يستطيع أن قطع أو تحم على الله شيئاً ، فمثل هذه الأمور من  
شئون الآخرة التي لا يستطيع أن يحكم فيها بحسب المقتضيات بظاهرها لدا

من أحكام الآخرة : إن حصية استحقاق الثواب والعقاب ، أو حاتم التكليف

لا تكون إلا في الآخرة في يوم البعث، ثم ما يتوهم من جهة أيد أو در أيداً وهذا ما يدعون إلى أن تعرض لبعض أحكام الآخرة ، خاصة وأن تهمة عريضة تلحق بالمعتزلة ، إنكارهم لبعض هذه الأحكام . وسجد من استغرافها ما أن حصوم المعتزلة قد وسعوا سهمته . فاحدو المعتزلة بأقوال معددة لبعضهم وعمموها على الجميع .

أ الحجة والنار . خالف المسلمون في الحجة والنار الذين ذكرهم فيما دران للثواب والعقاب ، هل هما مخلوقتان الآن أم أهما م نهما بعد ؟ كما خالفوا في الجنة التي كان فيها آدم ثم هبط هل كانت في السماء أم في الأرض . وإن كانت في الأرض فهل هي جنة الثواب نفسها أم أنها جنة أخرى

بقا ورد في القرآن ذكر الجنة والنار كثيراً ، كما ورد فيه ذكر الجنة التي هبط منها آدم وروجه ، إلا أنه لم يشر إلى توقيت لوجودهما ، ولم يحدد مكانهما إلا ما ذكر من أن عرض الجنة كعرض السموات والأرض .

غير أن حديث كثيرة وردت في الصحاح تشير إلى وجود الجنة والنار . وأ الرسول عليه الصلاة والسلام رأهما ، وخاصة ما ذكر في حديث الأسراء والمعراج . ويظهر أن جهنم هو أول من ذكر أن جهنم آدم عبر جنة الثواب ، وأن جهنم والنار عبر موجودتين ، ثم تبعه القوي فقال إن وجودهما الآن عت لأه لا حدود من وجودهما حاليته<sup>(١)</sup> .

وذكر أبو القاسم السجسي وأبو مسلم لأصمعي . أن هذه الجنة كانت في الأرض ، وحتملاً أمر الله لآدم وجوده بالهبط منها على الانتقام من ثمة في أخرى . كما في قوله تعالى «قل اهبطوا منها جميعاً» وقال أبو عبيد الحلي كانت في السماء ساعة ، وذكر جمهور الأشاعرة والماتريدية أم ، نفس در الثواب لأنها هي معهودة بين المسلمين ، وتوقع البعض لصعف الأدلة العقلية ودلو كلاهما يمكن<sup>(٢)</sup>

(١) في الصحاحين من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٢) ابن الجوزي ١ ٧٣

(٣) الزري ٣ ٤ ، لمؤلف ٨ ، ٣٠١ ، عا والم لأور البصاري ، مطبعة مؤيد ١٣٢٧ ص ٩٦

ويظهر أن القاصي كان يجب أن يخصص في هذا الموضوع وقد عثر على نص به في لمخط يرجح من درسته أن من يريه لتوقف في هذه الأمور ، فقد قال «أوجب السمع أن الثواب من الله تعالى يحصل بأحد من مكان السماء ، والغرض به أن يكون في موضع عدل . وإن النار تكون في الأرض . وانعرض أنها تكون في مكان مسفل منحص . والذي عند شيوفا أن جهنم لم تحس الآن ، وعرضهم بذلك جهنم التي هي جنة . فإن الله وصف أكنه بدموم وعدم الانقطاع . فهو كانت شدة النار أن لا دموم وذلك يعني بوصف بني وصفي الله به ، وربما يحس الوجه في المنع من ذلك أن الله تعالى جعل من صفتها أن عرضها كعرض السماء ، فكيف تكون مخلوقة في السماء ، ولكن بدئل أن يقول هذا كانت مخلوقة فوق السماء ولا تدور عليها . لا فلاك ، وتكون في انعرض كالسماء والأرض ، وانعرف أن أحكام الآخرة لا تعرف بطريق انفعال لأنها تعتمد على مجرد ورد استماع ولأدلة العقلية التي بين مدنا غير كافية للتصع على صورة منها<sup>(١)</sup>»

ويكن من هم أهل الخلدتين ، هم أوشك ندين بصفوف ، زيادة حرة وبعد معرفة الشريعة تصرفاً يؤدي بهم إلى الجنة أو النار . ويجب أن خير هذا بين الجنة والنار ، والجنة تجمع من كان مكافئاً ومن هو ليس كذلك كالاولاد والمحبين الذين يحبونهم تحسلاً لا استحفاً ، أما النار فيس فيها لا المكفرون

ب الجنة والنار ليس دري تكليف . ومن هنا لم يجر أن يكون معونه أن جهنم في الجنة استدلالاً كما قل أبو القاسم السجسي ، وإنما هي حاصله لهم بالضرورة . ونو كانت استدلالاً لكأن فيها مشقة ، مما ينقص حدة الثواب والعيم الذي هم فيه

من ينقطع حركات أهل الخلدتين كما يقول أبو أحمد فيكون أهل جهنم في سكون دائم يتلدبون به وأهل النار في سكون دائم تألمون فيه ، لا يمر القاصي

( ) لمجموع المريد ٤ ٧٣

هذا القوم ويرى أن أهل الخلد ينعمون ويتلذذون أو يألمون مثل ما يعمون أو يألمون به في الدنيا .

عذاب القبر : نذكر كتب عقائد أهل السنة أن المعتزلة يذكرون عذاب القبر وما يتعلق به من مسألة منكر ونكير ، ويذكرون أنهم تابعوا جهما في هذا القول

إلا أن القاضي ينفي هذه التهمة عن المعتزلة كما ينفي أنهم أنكروا شخص والميزان وغيرهم من شئون الآخرة وفي رأي القاضي أن السهبة خفت المعتزلة لأن ضرار بن عمرو الذي سبق أن كان معهم قال به ، وروى أن ابن الروندي نقض هذه التهمة وشع بها على المعتزلة جميعاً<sup>(١)</sup> .

إن عذاب القبر كأكثر أفعال الآخرة مما احتصى الله بعلمه فلا سبيل فيه إلى العقل أو القياس ، وإنما يؤخذ فيه بالخبر كما هو ، وقد كان المعتزلة أمام هذه الأحاديث على قسمين قسم أحاره ، والقسم لا أكبر قطع بوجوده<sup>(٢)</sup> ، ومن الآيات التي سدل القاضي بها على ثبوته قوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا ثنتين » فالإماتة ولا حياة لا تكونان مرتين إلا فتصور مرحلة القبر وعديده . ومن الأحاديث استدلال لما روي من أن النبي عليه السلام مر بقبرين فقال « إنهما ليعبدان وما بعدد من كبير ، كان أحدهما يمشي بالسيعة والآخر لا يستتره من البول »

أما عن كيفية حصول عذاب القبر فإن رأي القاضي مسمد من نظريته في التكليف أيضاً . فهو يذهب من يقول أن أهل القبور يعدون وهم موتى ، ويرى أنه لله إذا أراد تعذيبهم فلا بد أن يحييهم ، ولا لأن تعذيب الجساد لا يتصور ، وثانياً لأنه لا يصح أن يعدوا وهم يطول لعظمهم ، ولذلك فقد وجب ليس فقط أن يحييهم وإنما أن يخلق فيهم العقل مرة أخرى حتى لا يعدوا أنهم مظلومين لأن العقل هو الذي يعنى بحقيقة التكليف .

أما كيف يكون هذا العذاب ، وكيف يكون سؤال منكر ، وكبير فإن الطرريق

(١) طبقات القاضي ٤٦ ، ٦٢

(٢) ٧٧ ، ٤

إليه السمع فقط ، وأما وقته فلا سبيل إلى تحديده تماماً ، وإن كان أقرب إلى وقت الوفاة . وأما فائدته فإنه نوع من اللطف بالمكلفين لأن المكلف إذ علم أنه إذا أقدم على القسح عذب في القبر ثم في دار جهنم كان أولى إلى أن يعتبر ويفعل بوجوب المكلف به

الميزان : ورد لفظ ميزان في القرآن في عدة مواضع منها قوله تعالى لا يوضع الميزان القسط يوم القيامة « فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشه راضية ، وأما من خفت موازينه فأما هاوية » فسر بعض المعتزلة ميزان تفسيراً معنوياً فقالوا به إشارة إلى العدل الإلهي ، إلا أنه عند أكثرهم ومعهم القاضي محمول على الظاهر كقول باقي المذهب الإسلامية

يرى القاضي أن الميزان لا يفسر إلا على أساس ما نعرفه نحن من الميزان المعقولة نسباً ، وأنه لا يصح لتأويله بالعدل ، أما ما ذكره البعض من أنه ورد بمعنى العدل في قوله تعالى « وأنزينا معهم الكتاب والميزان » فذلك على طريق المجاز التوسيع ويمكن كيف تورب الحسنات وسيئات وهي أعراض عند المعتزلة ، ولأعراض ولا تحيز ولا تفصل عن الأحكام .

يتصور القاضي أن ذلك يكون إما بأن تورب الصحائف التي كتب عليها السئات والحسنات ، أو بأن يجعل لله ظلمة في كفة السيئات ودو آ في كفة الحسنات ثم تورب الأعمال على هذ النحو ويحسب لا بد أن يدخل في مناقشة لتصور القاضي هذا ، أولاً لا تلك الأساس البقي أو السمعي الذي نقضه في على أي في كيفية محتمة لحصول الميزان وقد يتساءل من يقول ما فائدة هذا تورب ، والله تعالى علم المؤمنين الكافر والمسيء من المحسن ؟ ويرد القاضي على ذلك بأن فائدته أن يسر المؤمنين بظفر إلى نتيجة عمده كما يعلم الكافر ، بالإضافة إلى أنه نوع من اللطف في أداء الواجبات ، فحين يعلم الأساس أن أعماله ستورب ، فإن الناس يكون أقرب إلى الصراحة واجتناب المعصية

الصراط : حكى عن عبد بن سليمان من المعتزلة أنه قال إن الصراط هو كناية عن



لمدن الفاصلة ، ولا شك أن أي مدينة فاصلة لا تستطيع أن تنصص لنفسها لاستمرار  
بالاعتماد على ضمائير الأفراد أو على النوايا حسنة وحدها .

كان همد هو موقف بني وقته لاسلام . إن في حدود دعوته ما استطاع به  
أن يحقق نوعاً فريداً من الافراد يتمتعون بمستوى بادر من الصمير والوعي ، وقد  
خفف لنا التاريخ أمثلة كثيرة عنهم ، لكنه قدر أن ذلك وحده لا يكفي فأوجد  
نظاماً جديداً هو ما يسمى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهمته حماية  
مجتمع والنظام لاسلاميين . مما يساعد على أداء أغراض التكليف على وجه أفضل ،  
هذا النظام الجديد يقف على رأسه الحاكم المسلم ، يحار بناء على شروط معينة ،  
تجعله قادراً على توحيد الجهود التي تبذل لأغراض المختلفة لصيانة المجتمع  
وحمايته .

ونحن في هذا البحث نحاول الحكومة الإسلامية والنظام السياسي في لاسلام  
تجميع مبادئه وقواعده من ذلك مما يصيق به البحث وليس من موضوعاً له من  
سقتصر قدر جهلنا على ما يتصل بموضوع دراستنا وهو التكليف . وقد رأينا أن  
نقسمه إلى فترتين : تناول في الأولى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر  
عموماً ، ثم ندرس في الثانية موضوع الامامة مع شيء من التفصيل لاهتمام  
القاضي الكبير به .

### الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف هو الأمر بالحس ، والنهي عن المنكر هو النهي عن القبح ،  
ومجموع التكليف لا يخرج عن هذين الحدين فيما أنه أمر بالحس ونهي عن  
لقبح ، وبعد هذا المبدأ كما ذكرنا أحد المؤيدات العملية التي تساعد على  
حس استمرار لمكلف مما يستوجب عليه من تكليف لتزيمه بالعقل أو بالشرع ، وقد  
أثر خلافات كثيرة بين علماء المسلمين . وكان له أثره الكبير في حيوية المجتمع  
الاسلامي وطلوره وحفاظة الإمام والأمة على حدود التكليف والوحدت العلمية  
ورسمية .

تلقى المسلمون جميعاً إلى وجوب هذا المبدأ لقوته تعالى وأمر بالمعروف وأنه  
عن منكر بقمان ١٧ وقوته «أمر بالمعروف ونهي عن المنكر» آل  
عمران ١١٠ / غير أنهم احتتمروا في كيفية ، فقد ذهب بعض الصحابة والتابعين  
وجرى على إثرهم بعض أهل السنة وأصحاب الحديث على وجه الخصوص ، وعلى  
رأسهم الإمام أحمد بن حنبل<sup>(١)</sup> إلى أنه يكون بمجرد الإنكار القلبي ، ثم القول  
باللسان . ولم يسيحوا استعمال القوة فيه ، وجرى الإمامية على منع استعمال لقوة  
لأخماية الإمام العاد شرعي إن قام عليه فاسق .

إلا أن عدداً من الصحابة<sup>(٢)</sup> وجميع المعتزلة وبعض خوارج وريضية يذهبون  
إلى وجوب استعمال لقوة يد لم يمكن دفع المنكر إلا بها ، ويفرضون ذلك على  
أهل حق يد كانوا عصية يحسون من أنفسهم المقدرة على دفع المنكر ، وإلا كانوا  
غير ملزمين به

وذهب البعض في استعمال همد المبدأ إلى أوسع مدى . فمد أن حرم وكثير  
من الخواارج إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بالقوة ولو كان أهل  
حق فئة<sup>(٣)</sup>

وقد حدد القاضي موقفه من هذا الخلاف ، فأيد استعمال القوة في التعبير  
على أساسين : أوهما : تناع الطريق «السهل في التعبير دشماً ، فهو أن المنكر يمكن  
أن يدفع بالقوة أو باللسان فلا يجوز العدول عن القول إلى السيف ، وكلاهما . أن لا  
يكون من سبجة استعمال القوة ضياع المعروف ووقوع منكر جديد .

وجوب هذا المبدأ عقلاً أو شرعاً : لاخلاف بين المسلمين أن هذا المبدأ يحس عقلاً  
إلا أن الخلاف في وجوبه ، فقد ذهب أبو عبي خضائي إلى أنه عقلاً واجب سواء ورد

(١) ابن جرير : الفصل ٤ : ١٧٥ ، مقالات الأشعري ٢ : ٤٥١ ، أما الصحابة فهم : سعد  
بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وابنه عمر ومحمد بن سبرة . وقد أصر هؤلاء على وجوبه ولم  
يشركوا في القياس مع أحدهم

(٢) من هؤلاء الصحابة : علي وأصحابه وعائشة وعطمة ويزيد . وأصحابهم

(٣) الفصل ٤ : ١٧٥

السمع بذلك أم لم يرد ولا يخص بالوجوب العقبي بعض أنواعه دون البعض الآخر ،  
وقال أبو هاشم : من لا يحب إلا سمعاً ، ويستثنى حادثة واحدة اعترف بوجودها عقلاً  
وهي ما يتصل بالدفاع عن النفس أو المال .

وقد باصر القاضي شيخه أنا هاشم مع تفصيل لكيفية وجوب الأمر والنهي ،  
ورّد على أبي عبي واحتج لرأيه ورأي أبي هاشم<sup>(١)</sup>

لقد كان حديث مشايخ المعتزلة عن هذا الموضوع محملاً حتى فصله القاضي  
فأشغله عنه هذا التفصيل متأخراً والمعتزلة .

فرق القاضي بين المعروف والمكروه فيما يتعلق بالأمر والنهي ، فالمعروف  
ينقسم إلى واجب ومندوب ، فالأمر بالواجب واجب ، وبالمندوب مندوب ،  
لأن حال الأمر لا يريد على حال الفعل بالمأمور به ، أما المكروه فكنه من باب  
واحد في وجوب نهيه عنه ، وإنما يجب النهي عن المكروه لقبحه ، والفتح ثابت  
فيه جميعاً

ثم فصل أنواع المكروه حتى يتبين مدى وجوب نهيه فيه ، فقسمه إلى نوعين  
أحدهما يختص بالمكلف نفسه ، والآخر يتعداه إلى الغير . وسواء كان المكروه  
مختصاً بالمكلف أو يتعداه ، فإنه نوعان . يباح فيه الاعتداء فإن النهي  
عنه واجب بالعقل والشرع معاً . أما من جهة العقل فلأنه من باب دفع الضرر عن  
النفس ، وأما من جهة الشرع فهو رواد القرآن والحديث به دون التفرقة في مقدار  
الضرر<sup>(٢)</sup> ، وما لا يقع به الاعتداء ، كأن يحاول أحداً اعتصاب من رهبة  
من ماله يعد عملة كبيرة في اليسار ، فإنه لا يجب عنه النهي ، لا شرعاً ، أما عقلاً فإنه  
لا يجب

ونلاحظ أن القاضي لا ينفي مع جمهور المسلمين في أن وجوب معظم ما ينعتق

(١) تنصبه حد القدر ، = شرح الأصول خمسة ، ومجموع بعضه بالتحليل

(٢) ينصه دبراه حد الآية « سمع خير أمه أخرجه للدين بالمعروف والنهي عن المنكر »

وأول في أبيه ، قد ٢ وفي شرح الأصول ٥٥٥ عدد من الأحداث في هذا المعنى

بالأمر والنهي هو من طريق السمع والشرع لا من طريق العقل .

شرائط وجوبه : ولكن على من يقع هذا الواجب ، هل هو فرض على المكلفين  
جميعاً أم أنه واجب على الحكومة المتمثلة بالإمامة . إن أكثر الذين احتاروا هذا  
الواجب بجميع درجاته ( أي بالقلب واللسان والقوة ) قالوا بوجوبه على المكلفين  
جميعاً ، وشذف في ذلك الإمامية الذين رأوا أن وجوبه على عموم المسلمين يقتصر  
على مرحلة لا ينكر وإنسان أم ما تعدى إلى الصبر والقتال ، فحدث موقف  
على الإمام ويختص به دون الأمة

يرى القاضي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المكلفين جميعاً  
بجميع درجات الإنكار والأمر ، مما عيب القدر ، لأن لقرآن<sup>(١)</sup> لم يميز حكم عن نية  
مسلمين في إنجانه ، وإن كان للإمام حظ التقدم بما يتعلق من إمكانيات ، وشترط  
لذلك عده شرطاً تتعلق بالمكروه نفسه ، أو بانهاهي عنه . أو بالنهي عنه أهمها

١ أن نعم الناهي أن ما ينهي عنه منكر

٢ أن يجب على منعه بأن أمره أو نهيه سمي ، أو يترد تأثيراً على الآخر  
ولم يقل بعض مشايخ المعتزلة أن يكون غالب الظن كافياً للوجوب

٣ أن يأمن على نفسه وماله فلا يخاف هلاكاً نزل به

٤ أن لا يكون في إنكاره معسدة أكبر .

أما موضوع هذا الواجب وطريقه ، فإن القاضي يرى أنه لا فرق في وجوب  
هذا المبدأ أن يكون عملاً أو اعتقاداً فكل أفعال لانساق سواء كانت أفعال  
قلوب أو أفعال حوارج يصح أن تكون قسيرة وتوجب فيها الأمر بالمعروف  
ونهي عن المنكر . ومن أجل تفصيل لأعمال ولاعتقادات التي يحصص هذا  
الواجب تتبع القاضي هذا الموضوع عده بحث مقبوع مذهب « حمل من الفقه »

(١) ينصه الآية « رب ما أقصا من المؤمنين فقتلوا وصنعوا بينهم وإن يعب احداهم على الآخر  
فماذا أي دمي »

ليس فيه أحكاماً من تكليف عقلي والشرعي الذي يجب فيها الأمر والهي  
كالمعادات ومعاملات في غير ذلك، مما لا يرى موحداً بالاستطراد فيه في هذه  
الدراسة لأن مبداه الحقيقتي هو علم الفقه<sup>(١)</sup>

واحق أن إدراج ما نسميه بأفكار لغوي كالأعقادات في جملة ما يخص  
إنكار المنكر، يشكل فهمه في حال الاعتقاد، لأن أحد قد لا يظهر ما يعتقده  
ولا يمر عنه، إلا أن القاضي يرى أن الاعتقادات عالياً ما تعرف لناحت الدارس  
بالضرورة، ويصير أمثلة على ذلك فيقول إن من المعلوم من حال العلوية أهم  
ينفصون بني أمية، فإذا عرفت أن مرأ ما علوية حكمت على اعتقده بذلك ولو لم  
يلصق منه. ثم إننا نعلم ضرورة من حال من يدرس حول عمره مذهباً من  
المذهب وبصره ويبدل جهده فيه وفي اتعاذ إليه أنه معتقد بهذا المذهب والقاضي  
يرى أن معرفتنا هذه تم ضرورة وهذا صحيح إلى حد ما، لأننا لا نستطيع أن  
نعمل دور المشاهدة والملاحظة فيه، وعلى كل فإذا استطعنا أن نطلع على مش  
هذه الاعتقادات وصح لدينا خطأ بعضها ونفسده وإدراجها في باب المنكرات  
بمراسا سهي عهد على الحد الذي يلزم في غيرها

## الامامة

احتير حكم الأوص، والعصمت التي يجب أن يكون عنها، من موضوع  
الحية التي عرضها المنكرون، سواء كانوا أنبياء أو علالمة و مشرعون، وما من  
هيسوف تعرض ساء كيان إنساني فاضلاً ووضع في حياله صورة حكم مثالي  
يقوم على تنفيذ وضعه للمجتمع من قيم ومثل يجد ذلك عند فلاطون وغيره  
من فلاسفة اليونان، ويجده عند القرني وحزب الصنما وفلاسفة لاسلام، كما عده  
عند أصحاب اليربوت ومتمكري النهضة والعصر الحديث وسيبقى دائماً ما عي  
لاستد يتطلع إلى حية فصل

وقد أشل كلامي المسلمين ورجال العقائد بدارهم في هذا الميدان عن طريق  
مبحث الإمامة، ولا شك أن هذا موضوع من أحطر ما عرض له معكرو لاسلام،  
وذلك ندور الكبير الذي نعبه خلاف حوله في تاريخ المسلمين سياسي وعقائدي  
إد رافق ههنا خلاف ندولة لاسلاميه منذ نشأ، وظهر بصورة خاصة بعد  
 وفاة رسول عبه الصلاة والسلام حين جمع الأوص في مقيفة في عدة  
وأردو عند الامانه بعد من عردة. ثم انصدم إجماع أو بكر وعمر وجمع من

(١) من أنصاف طبيعة ولازم وحاكم عي و حد ولازم مع هو عدم مسيح أو غير  
مسيح، وشهد هو من من الولاية كوي على ربه

«بها حرس وحصل نقاش مع درجة كبيرة من حدة وأجمع المصاحبة معه على خلافة أبي بكر رضي الله عنه حين ذكرهم بقول النبي عليه السلام «لائمة من قریش» فكان هذا الخلاف عند معظم مؤرخي الشرق أول خلاف در قرنه بين المسلمين

إن اجتماع السقيفة هذا يدعو إلى التأمل في عدة أمور

- ١ - هل يحب على المسلمين أن يصبوا عليهم إماماً أو خليفة أو حاكماً
- ٢ - وما هو العرص من وجود مثل هذا الحاكم ، وهل أعراض الحكم تتعيق بشؤون الدنيا أم أنها تتجوزها إلى أمور الدين
- ٣ - هل يجوز أن يوجد إمام في وقت واحد ، كما افترح الانصار يقولون للمهاجرين « منا أمير ومنكم أمير »
- ٤ - ثم ما هي الطريقة التي يتم بها نصب الإمام ، هل يكون ذلك بالنص من الله أو الرسول على الإمام نصاً حقيقياً أو ظاهراً<sup>(١)</sup> ، أم أن طريقة تعيينه لاحترار ويعتقد ، ومن هو الذي ورد به النص إذ ذهب مع لقائين له ، وما هي نصيب والشروط التي يجب أن يكون عليها عند القائمين بالنصب والاختيار .
- ٥ - وأخيراً فهل يصح عزل إمام وجمعه عن الحكم . وما هي الاسباب التي تدعو إلى إقصائه . هذه تساؤلات التي عرصتها كانت محالاً خلافات فكرية وعملية ، جابهها المسلمون في الفكر السياسي ، وحاسوها في التجارب السياسية ، وأحاولوا المختلفة التي اقترحوها للتخلص من الازمات بعينه التي مرب عليهم

ولم يكن المسلمون مدعياً فيما تم صواباً له من هذه الأمور ، فقد ناقش الكثيرون من القدماء والمحدثين ضرورة وجود حكومة والتنظيم السياسي ، ووجدوا بعض أمراً لا ضرورة له غير أن الذي استقر عليه جمهور المسلمين أنه لا بد من قيام مام صمم المسلمين وينظم جماعتهم ويحدد الحدود ويفصل بين الناس في الخصومات ويأمر

(١) قال أبو بكر بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « ما من رجل منكم إلا عليه نصيب من الدين »

الجيش بالسير للدفاع عن الاسلام وأرضه وأهله ولم يسكن خلاف إلا ما روي عن المجتهدات من الخروج أسهم لا يجدون حاجة للمسلمين إلى الإمام ، وعن لأهمم الذي قال ذو ركن ساس عن النصارى لاستبعاد عن الإمام ، ثم ما راعه هشام لموطي من سقوط الإمامة عند الفتنة<sup>(٢)</sup> .

وكانت آراء جمهور أهل السنة والمعتزلة متفقة إلى حد كبير حول الإمامة ، وخاصة في بكار النص على الإمام والقول بأن الإمامة بالاختيار ، ثم في مريب الائمة الاربعة من حيث تفصيل حسب ترتيبهم في الولاية<sup>(٣)</sup> ، وكان معترضة أهل البصرة خاصة أشد تصوفاً بأهل السنة ، على عكس معترضة بغداد الذين ذهب أغلبهم إلى تفصيل على غيره من الائمة<sup>(٤)</sup>

وقد عني الفاضي بموضوع الإمامة عنانه خاصة . وتأثرت آراءه حول صحة كبيرة لدى متفكري الاسلام في عصره من مختلف خاهاهم وطوائفهم ، أما أهل السنة والمعتزلة . فقد اعتبروا أفكار الفاضي بعينه التي وصل إليها فكرهم في الإمامة وخصيصة التي تلحق فيها بمختلف وجهات نظر مع كفة تردود النص على المخالفين للاتجاه الاسلامي العام . وأما في صفوف الشيعة وبخاصة الإمامية والزيدية فإن ردة الفعل كانت معاكسة . فقد قامت في حوزته مباحثات عنقه منه وبين مشايخ الطائفتين . ونحدثت كتب التراجم عن كثير من هذه الجلسات احدثه نبي دارت بيته وبين الشيخ المفيد رعيم الامامة في القرن الرابع<sup>(٥)</sup> . كما « روي ما ما در بيته وبين الإمام المؤيد بالله شيخ بريدته آساد » من نقاش وما حصل بينهما من حصة نسب آراء الفاضي حول الإمامة<sup>(٦)</sup> . وقد ألفت كتب رأسها مؤيدة للفاضي أو معارضة له من أهمها

(١) وكان حده من « لا يعاد » خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه في حاشية كتابه ورد مع الفقه

(٢) فصار الإمام عبد الله بن عباس رضي الله عنه في حاشية كتابه ورد مع الفقه

(٣) ابن الجوزي ١ ، ص ١٠٠ ، التذكرة للمؤلفين ٣٣

(٤) أبو بكر بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حاشية كتابه ورد مع الفقه

(٥) مؤيد بالله في حاشية كتابه ورد مع الفقه



١ - كتاب انشائي في القصاص عن آراء نقاصي عند اخبار في الإمامة في الجزء الخاص بها من المعني ، وهو كتاب صحيح له شريف المرتضى للرد على آراء القاصي وثبت وجهة نظر الشيعة الإمامية .

٢ - « تلخيص انشائي » لتصير الدين الطوسي « شيعي » ، لخص فيه كتاب انشائي ودونه ترويضاً يساهم على الباحث الرجوع إليه <sup>(١)</sup>

٣ - « نقض انشائي في الإمامة » ألّفه أبو حسين تميم القاصي ، ينصر فيه للشيعة وقد أراء المرتضى

٤ - « النقض على صاحب المجموع المحيط من تكليف » ألّفه لقاصي جعفر بن هبة السلام الزبدي في رد على آراء لقاصي مختصة بالإمامة والتي وردت في المحيط بالتكليف

هذا بالإضافة إلى أن معظم من ألف في المصنفات من الزيدية والإمامية أوردوا في كتبهم بحثاً عن نقض آراء لقاصي في الإمامة ، من هؤلاء أبو انوب القشيري ناسخ المعني والذي سجن ذلك في هبة الجزء العشرين منه ، وقد كان القاصي خصصه لموضوع الإمامة ومبهم ما تكديم وانحرادي الدين علّقاً شرح الأصوب عن القاصي عند اخبار .

ويمكن تقسيم بحث الإمامة عند القاصي على النحو التالي

- ١ - انعزال من الإمامة
- ٢ - طريق إثباتها
- ٣ - شروط الإمام ووصافه وظائفه
- ٤ - وسائل تعيين الإمام وانتصاء ولايته
- ٥ - لتعصين

(١) طبع الكتاب في مطبع عجمية بدمشق

الغرض من الامانة . يبدو أن الغرض من الامانة يعد أساس اختلاف المذاهب المسلمون حول صحتها وإثباتها وكيفية تعيين القائم بها ، وقد كان الغرض من الإمامة أن تكون نقطة في التكليف كانت شبيهة بالرسالة ، وترتب على ذلك أن يعرف ثبوتها بالعمل . وأن تتدخل النص لاهي بتعيين شخص الإمام ، لأنها حيث من أصول الدين ، وادّعى كتاب الامانة مجرد رئاسة لمسلمين في أمور الدين والدنيا . لم يكن هناك حاجة إلى جعل لإثباتها ولا إلى النص لاهي لتعيين الإمام

تحت المسلمون خاضعين في تحديد الغرض من الامانة

سواء جمهور المسلمين ومعظم الزيدية ، إلى أن الامانة مجرد رئاسة دينية ودينية القصد منها صحت تعيين الأحكام وقائمة الحدود والدعوة إلى جهاد والدفاع عن البلاد من نصن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فالإمامة هي الرئاسة التي تشبه ما نؤمن به أي مسئول أول في أية دولة حديثة نعت ، على النظم الرئاسية ، وترتب على هذا أن الإمامة كأي أمر شرعي يعرف بضرورة الدرس دليل واضح أو غير آحاد ولا حاجة لمعرفتها بالعمل المنعقد كأي راعى والنسب

٢ - هذه الشيعة الامانة بدلت جميع الغرض من الإمامة دينية وأشد ما يكون بالرسالة ، فمحس طرح إلى الامانة في رأيهم متعارف واستندوا على الشرائع وتكون لصفا لها في أدعاء وحديث كرسوة على حد سواء . ذلك فقامت على الامانة أصلاً من أصول الدين لا تتم الإعانة ولا بالاعتقاد به

وترتب على هذا رأي أمور كثيرة منها أ - أن يكون طريق معرفة الإمامة هو النظر ، كعرفه الله وحيدته مما ثبت أنه لا يصح حجب عن النظر عن الإمامة ظاهر أو غائب ج - أنه لا يجوز وجود إمامين في وقت واحد لا أن يكون أحدهما خليفة لإمام بعدد د - أن كلام الإمام شرع ككلام النبي ، لأن أسرار شرعه

(١) المصدر المرجع ، ص ٢٤٢ عقائد الإمامية ج ١ ، ص ٤٩ ، ص ٤٠٠ ، ص ٤٠١ ، ص ٤٠٢ ، ص ٤٠٣ ، ص ٤٠٤ ، ص ٤٠٥ ، ص ٤٠٦ ، ص ٤٠٧ ، ص ٤٠٨ ، ص ٤٠٩ ، ص ٤١٠ ، ص ٤١١ ، ص ٤١٢ ، ص ٤١٣ ، ص ٤١٤ ، ص ٤١٥ ، ص ٤١٦ ، ص ٤١٧ ، ص ٤١٨ ، ص ٤١٩ ، ص ٤٢٠ ، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٢ ، ص ٤٢٣ ، ص ٤٢٤ ، ص ٤٢٥ ، ص ٤٢٦ ، ص ٤٢٧ ، ص ٤٢٨ ، ص ٤٢٩ ، ص ٤٣٠ ، ص ٤٣١ ، ص ٤٣٢ ، ص ٤٣٣ ، ص ٤٣٤ ، ص ٤٣٥ ، ص ٤٣٦ ، ص ٤٣٧ ، ص ٤٣٨ ، ص ٤٣٩ ، ص ٤٤٠ ، ص ٤٤١ ، ص ٤٤٢ ، ص ٤٤٣ ، ص ٤٤٤ ، ص ٤٤٥ ، ص ٤٤٦ ، ص ٤٤٧ ، ص ٤٤٨ ، ص ٤٤٩ ، ص ٤٥٠ ، ص ٤٥١ ، ص ٤٥٢ ، ص ٤٥٣ ، ص ٤٥٤ ، ص ٤٥٥ ، ص ٤٥٦ ، ص ٤٥٧ ، ص ٤٥٨ ، ص ٤٥٩ ، ص ٤٦٠ ، ص ٤٦١ ، ص ٤٦٢ ، ص ٤٦٣ ، ص ٤٦٤ ، ص ٤٦٥ ، ص ٤٦٦ ، ص ٤٦٧ ، ص ٤٦٨ ، ص ٤٦٩ ، ص ٤٧٠ ، ص ٤٧١ ، ص ٤٧٢ ، ص ٤٧٣ ، ص ٤٧٤ ، ص ٤٧٥ ، ص ٤٧٦ ، ص ٤٧٧ ، ص ٤٧٨ ، ص ٤٧٩ ، ص ٤٨٠ ، ص ٤٨١ ، ص ٤٨٢ ، ص ٤٨٣ ، ص ٤٨٤ ، ص ٤٨٥ ، ص ٤٨٦ ، ص ٤٨٧ ، ص ٤٨٨ ، ص ٤٨٩ ، ص ٤٩٠ ، ص ٤٩١ ، ص ٤٩٢ ، ص ٤٩٣ ، ص ٤٩٤ ، ص ٤٩٥ ، ص ٤٩٦ ، ص ٤٩٧ ، ص ٤٩٨ ، ص ٤٩٩ ، ص ٥٠٠ ، ص ٥٠١ ، ص ٥٠٢ ، ص ٥٠٣ ، ص ٥٠٤ ، ص ٥٠٥ ، ص ٥٠٦ ، ص ٥٠٧ ، ص ٥٠٨ ، ص ٥٠٩ ، ص ٥١٠ ، ص ٥١١ ، ص ٥١٢ ، ص ٥١٣ ، ص ٥١٤ ، ص ٥١٥ ، ص ٥١٦ ، ص ٥١٧ ، ص ٥١٨ ، ص ٥١٩ ، ص ٥٢٠ ، ص ٥٢١ ، ص ٥٢٢ ، ص ٥٢٣ ، ص ٥٢٤ ، ص ٥٢٥ ، ص ٥٢٦ ، ص ٥٢٧ ، ص ٥٢٨ ، ص ٥٢٩ ، ص ٥٣٠ ، ص ٥٣١ ، ص ٥٣٢ ، ص ٥٣٣ ، ص ٥٣٤ ، ص ٥٣٥ ، ص ٥٣٦ ، ص ٥٣٧ ، ص ٥٣٨ ، ص ٥٣٩ ، ص ٥٤٠ ، ص ٥٤١ ، ص ٥٤٢ ، ص ٥٤٣ ، ص ٥٤٤ ، ص ٥٤٥ ، ص ٥٤٦ ، ص ٥٤٧ ، ص ٥٤٨ ، ص ٥٤٩ ، ص ٥٥٠ ، ص ٥٥١ ، ص ٥٥٢ ، ص ٥٥٣ ، ص ٥٥٤ ، ص ٥٥٥ ، ص ٥٥٦ ، ص ٥٥٧ ، ص ٥٥٨ ، ص ٥٥٩ ، ص ٥٦٠ ، ص ٥٦١ ، ص ٥٦٢ ، ص ٥٦٣ ، ص ٥٦٤ ، ص ٥٦٥ ، ص ٥٦٦ ، ص ٥٦٧ ، ص ٥٦٨ ، ص ٥٦٩ ، ص ٥٧٠ ، ص ٥٧١ ، ص ٥٧٢ ، ص ٥٧٣ ، ص ٥٧٤ ، ص ٥٧٥ ، ص ٥٧٦ ، ص ٥٧٧ ، ص ٥٧٨ ، ص ٥٧٩ ، ص ٥٨٠ ، ص ٥٨١ ، ص ٥٨٢ ، ص ٥٨٣ ، ص ٥٨٤ ، ص ٥٨٥ ، ص ٥٨٦ ، ص ٥٨٧ ، ص ٥٨٨ ، ص ٥٨٩ ، ص ٥٩٠ ، ص ٥٩١ ، ص ٥٩٢ ، ص ٥٩٣ ، ص ٥٩٤ ، ص ٥٩٥ ، ص ٥٩٦ ، ص ٥٩٧ ، ص ٥٩٨ ، ص ٥٩٩ ، ص ٦٠٠ ، ص ٦٠١ ، ص ٦٠٢ ، ص ٦٠٣ ، ص ٦٠٤ ، ص ٦٠٥ ، ص ٦٠٦ ، ص ٦٠٧ ، ص ٦٠٨ ، ص ٦٠٩ ، ص ٦١٠ ، ص ٦١١ ، ص ٦١٢ ، ص ٦١٣ ، ص ٦١٤ ، ص ٦١٥ ، ص ٦١٦ ، ص ٦١٧ ، ص ٦١٨ ، ص ٦١٩ ، ص ٦٢٠ ، ص ٦٢١ ، ص ٦٢٢ ، ص ٦٢٣ ، ص ٦٢٤ ، ص ٦٢٥ ، ص ٦٢٦ ، ص ٦٢٧ ، ص ٦٢٨ ، ص ٦٢٩ ، ص ٦٣٠ ، ص ٦٣١ ، ص ٦٣٢ ، ص ٦٣٣ ، ص ٦٣٤ ، ص ٦٣٥ ، ص ٦٣٦ ، ص ٦٣٧ ، ص ٦٣٨ ، ص ٦٣٩ ، ص ٦٤٠ ، ص ٦٤١ ، ص ٦٤٢ ، ص ٦٤٣ ، ص ٦٤٤ ، ص ٦٤٥ ، ص ٦٤٦ ، ص ٦٤٧ ، ص ٦٤٨ ، ص ٦٤٩ ، ص ٦٥٠ ، ص ٦٥١ ، ص ٦٥٢ ، ص ٦٥٣ ، ص ٦٥٤ ، ص ٦٥٥ ، ص ٦٥٦ ، ص ٦٥٧ ، ص ٦٥٨ ، ص ٦٥٩ ، ص ٦٦٠ ، ص ٦٦١ ، ص ٦٦٢ ، ص ٦٦٣ ، ص ٦٦٤ ، ص ٦٦٥ ، ص ٦٦٦ ، ص ٦٦٧ ، ص ٦٦٨ ، ص ٦٦٩ ، ص ٦٧٠ ، ص ٦٧١ ، ص ٦٧٢ ، ص ٦٧٣ ، ص ٦٧٤ ، ص ٦٧٥ ، ص ٦٧٦ ، ص ٦٧٧ ، ص ٦٧٨ ، ص ٦٧٩ ، ص ٦٨٠ ، ص ٦٨١ ، ص ٦٨٢ ، ص ٦٨٣ ، ص ٦٨٤ ، ص ٦٨٥ ، ص ٦٨٦ ، ص ٦٨٧ ، ص ٦٨٨ ، ص ٦٨٩ ، ص ٦٩٠ ، ص ٦٩١ ، ص ٦٩٢ ، ص ٦٩٣ ، ص ٦٩٤ ، ص ٦٩٥ ، ص ٦٩٦ ، ص ٦٩٧ ، ص ٦٩٨ ، ص ٦٩٩ ، ص ٧٠٠ ، ص ٧٠١ ، ص ٧٠٢ ، ص ٧٠٣ ، ص ٧٠٤ ، ص ٧٠٥ ، ص ٧٠٦ ، ص ٧٠٧ ، ص ٧٠٨ ، ص ٧٠٩ ، ص ٧١٠ ، ص ٧١١ ، ص ٧١٢ ، ص ٧١٣ ، ص ٧١٤ ، ص ٧١٥ ، ص ٧١٦ ، ص ٧١٧ ، ص ٧١٨ ، ص ٧١٩ ، ص ٧٢٠ ، ص ٧٢١ ، ص ٧٢٢ ، ص ٧٢٣ ، ص ٧٢٤ ، ص ٧٢٥ ، ص ٧٢٦ ، ص ٧٢٧ ، ص ٧٢٨ ، ص ٧٢٩ ، ص ٧٣٠ ، ص ٧٣١ ، ص ٧٣٢ ، ص ٧٣٣ ، ص ٧٣٤ ، ص ٧٣٥ ، ص ٧٣٦ ، ص ٧٣٧ ، ص ٧٣٨ ، ص ٧٣٩ ، ص ٧٤٠ ، ص ٧٤١ ، ص ٧٤٢ ، ص ٧٤٣ ، ص ٧٤٤ ، ص ٧٤٥ ، ص ٧٤٦ ، ص ٧٤٧ ، ص ٧٤٨ ، ص ٧٤٩ ، ص ٧٥٠ ، ص ٧٥١ ، ص ٧٥٢ ، ص ٧٥٣ ، ص ٧٥٤ ، ص ٧٥٥ ، ص ٧٥٦ ، ص ٧٥٧ ، ص ٧٥٨ ، ص ٧٥٩ ، ص ٧٦٠ ، ص ٧٦١ ، ص ٧٦٢ ، ص ٧٦٣ ، ص ٧٦٤ ، ص ٧٦٥ ، ص ٧٦٦ ، ص ٧٦٧ ، ص ٧٦٨ ، ص ٧٦٩ ، ص ٧٧٠ ، ص ٧٧١ ، ص ٧٧٢ ، ص ٧٧٣ ، ص ٧٧٤ ، ص ٧٧٥ ، ص ٧٧٦ ، ص ٧٧٧ ، ص ٧٧٨ ، ص ٧٧٩ ، ص ٧٨٠ ، ص ٧٨١ ، ص ٧٨٢ ، ص ٧٨٣ ، ص ٧٨٤ ، ص ٧٨٥ ، ص ٧٨٦ ، ص ٧٨٧ ، ص ٧٨٨ ، ص ٧٨٩ ، ص ٧٩٠ ، ص ٧٩١ ، ص ٧٩٢ ، ص ٧٩٣ ، ص ٧٩٤ ، ص ٧٩٥ ، ص ٧٩٦ ، ص ٧٩٧ ، ص ٧٩٨ ، ص ٧٩٩ ، ص ٨٠٠ ، ص ٨٠١ ، ص ٨٠٢ ، ص ٨٠٣ ، ص ٨٠٤ ، ص ٨٠٥ ، ص ٨٠٦ ، ص ٨٠٧ ، ص ٨٠٨ ، ص ٨٠٩ ، ص ٨١٠ ، ص ٨١١ ، ص ٨١٢ ، ص ٨١٣ ، ص ٨١٤ ، ص ٨١٥ ، ص ٨١٦ ، ص ٨١٧ ، ص ٨١٨ ، ص ٨١٩ ، ص ٨٢٠ ، ص ٨٢١ ، ص ٨٢٢ ، ص ٨٢٣ ، ص ٨٢٤ ، ص ٨٢٥ ، ص ٨٢٦ ، ص ٨٢٧ ، ص ٨٢٨ ، ص ٨٢٩ ، ص ٨٣٠ ، ص ٨٣١ ، ص ٨٣٢ ، ص ٨٣٣ ، ص ٨٣٤ ، ص ٨٣٥ ، ص ٨٣٦ ، ص ٨٣٧ ، ص ٨٣٨ ، ص ٨٣٩ ، ص ٨٤٠ ، ص ٨٤١ ، ص ٨٤٢ ، ص ٨٤٣ ، ص ٨٤٤ ، ص ٨٤٥ ، ص ٨٤٦ ، ص ٨٤٧ ، ص ٨٤٨ ، ص ٨٤٩ ، ص ٨٥٠ ، ص ٨٥١ ، ص ٨٥٢ ، ص ٨٥٣ ، ص ٨٥٤ ، ص ٨٥٥ ، ص ٨٥٦ ، ص ٨٥٧ ، ص ٨٥٨ ، ص ٨٥٩ ، ص ٨٦٠ ، ص ٨٦١ ، ص ٨٦٢ ، ص ٨٦٣ ، ص ٨٦٤ ، ص ٨٦٥ ، ص ٨٦٦ ، ص ٨٦٧ ، ص ٨٦٨ ، ص ٨٦٩ ، ص ٨٧٠ ، ص ٨٧١ ، ص ٨٧٢ ، ص ٨٧٣ ، ص ٨٧٤ ، ص ٨٧٥ ، ص ٨٧٦ ، ص ٨٧٧ ، ص ٨٧٨ ، ص ٨٧٩ ، ص ٨٨٠ ، ص ٨٨١ ، ص ٨٨٢ ، ص ٨٨٣ ، ص ٨٨٤ ، ص ٨٨٥ ، ص ٨٨٦ ، ص ٨٨٧ ، ص ٨٨٨ ، ص ٨٨٩ ، ص ٨٩٠ ، ص ٨٩١ ، ص ٨٩٢ ، ص ٨٩٣ ، ص ٨٩٤ ، ص ٨٩٥ ، ص ٨٩٦ ، ص ٨٩٧ ، ص ٨٩٨ ، ص ٨٩٩ ، ص ٩٠٠ ، ص ٩٠١ ، ص ٩٠٢ ، ص ٩٠٣ ، ص ٩٠٤ ، ص ٩٠٥ ، ص ٩٠٦ ، ص ٩٠٧ ، ص ٩٠٨ ، ص ٩٠٩ ، ص ٩١٠ ، ص ٩١١ ، ص ٩١٢ ، ص ٩١٣ ، ص ٩١٤ ، ص ٩١٥ ، ص ٩١٦ ، ص ٩١٧ ، ص ٩١٨ ، ص ٩١٩ ، ص ٩٢٠ ، ص ٩٢١ ، ص ٩٢٢ ، ص ٩٢٣ ، ص ٩٢٤ ، ص ٩٢٥ ، ص ٩٢٦ ، ص ٩٢٧ ، ص ٩٢٨ ، ص ٩٢٩ ، ص ٩٣٠ ، ص ٩٣١ ، ص ٩٣٢ ، ص ٩٣٣ ، ص ٩٣٤ ، ص ٩٣٥ ، ص ٩٣٦ ، ص ٩٣٧ ، ص ٩٣٨ ، ص ٩٣٩ ، ص ٩٤٠ ، ص ٩٤١ ، ص ٩٤٢ ، ص ٩٤٣ ، ص ٩٤٤ ، ص ٩٤٥ ، ص ٩٤٦ ، ص ٩٤٧ ، ص ٩٤٨ ، ص ٩٤٩ ، ص ٩٥٠ ، ص ٩٥١ ، ص ٩٥٢ ، ص ٩٥٣ ، ص ٩٥٤ ، ص ٩٥٥ ، ص ٩٥٦ ، ص ٩٥٧ ، ص ٩٥٨ ، ص ٩٥٩ ، ص ٩٦٠ ، ص ٩٦١ ، ص ٩٦٢ ، ص ٩٦٣ ، ص ٩٦٤ ، ص ٩٦٥ ، ص ٩٦٦ ، ص ٩٦٧ ، ص ٩٦٨ ، ص ٩٦٩ ، ص ٩٧٠ ، ص ٩٧١ ، ص ٩٧٢ ، ص ٩٧٣ ، ص ٩٧٤ ، ص ٩٧٥ ، ص ٩٧٦ ، ص ٩٧٧ ، ص ٩٧٨ ، ص ٩٧٩ ، ص ٩٨٠ ، ص ٩٨١ ، ص ٩٨٢ ، ص ٩٨٣ ، ص ٩٨٤ ، ص ٩٨٥ ، ص ٩٨٦ ، ص ٩٨٧ ، ص ٩٨٨ ، ص ٩٨٩ ، ص ٩٩٠ ، ص ٩٩١ ، ص ٩٩٢ ، ص ٩٩٣ ، ص ٩٩٤ ، ص ٩٩٥ ، ص ٩٩٦ ، ص ٩٩٧ ، ص ٩٩٨ ، ص ٩٩٩ ، ص ١٠٠٠ ، ص ١٠٠١ ، ص ١٠٠٢ ، ص ١٠٠٣ ، ص ١٠٠٤ ، ص ١٠٠٥ ، ص ١٠٠٦ ، ص ١٠٠٧ ، ص ١٠٠٨ ، ص ١٠٠٩ ، ص ١٠١٠ ، ص ١٠١١ ، ص ١٠١٢ ، ص ١٠١٣ ، ص ١٠١٤ ، ص ١٠١٥ ، ص ١٠١٦ ، ص ١٠١٧ ، ص ١٠١٨ ، ص ١٠١٩ ، ص ١٠٢٠ ، ص ١٠٢١ ، ص ١٠٢٢ ، ص ١٠٢٣ ، ص ١٠٢٤ ، ص ١٠٢٥ ، ص ١٠٢٦ ، ص ١٠٢٧ ، ص ١٠٢٨ ، ص ١٠٢٩ ، ص ١٠٣٠ ، ص ١٠٣١ ، ص ١٠٣٢ ، ص ١٠٣٣ ، ص ١٠٣٤ ، ص ١٠٣٥ ، ص ١٠٣٦ ، ص ١٠٣٧ ، ص ١٠٣٨ ، ص ١٠٣٩ ، ص ١٠٤٠ ، ص ١٠٤١ ، ص ١٠٤٢ ، ص ١٠٤٣ ، ص ١٠٤٤ ، ص ١٠٤٥ ، ص ١٠٤٦ ، ص ١٠٤٧ ، ص ١٠٤٨ ، ص ١٠٤٩ ، ص ١٠٥٠ ، ص ١٠٥١ ، ص ١٠٥٢ ، ص ١٠٥٣ ، ص ١٠٥٤ ، ص ١٠٥٥ ، ص ١٠٥٦ ، ص ١٠٥٧ ، ص ١٠٥٨ ، ص ١٠٥٩ ، ص ١٠٦٠ ، ص ١٠٦١ ، ص ١٠٦٢ ، ص ١٠٦٣ ، ص ١٠٦٤ ، ص ١٠٦٥ ، ص ١٠٦٦ ، ص ١٠٦٧ ، ص ١٠٦٨ ، ص ١٠٦٩ ، ص ١٠٧٠ ، ص ١٠٧١ ، ص ١٠٧٢ ، ص ١٠٧٣ ، ص ١٠٧٤ ، ص ١٠٧٥ ، ص ١٠٧٦ ، ص ١٠٧٧ ، ص ١٠٧٨ ، ص ١٠٧٩ ، ص ١٠٨٠ ، ص ١٠٨١ ، ص ١٠٨٢ ، ص ١٠٨٣ ، ص ١٠٨٤ ، ص ١٠٨٥ ، ص ١٠٨٦ ، ص ١٠٨٧ ، ص ١٠٨٨ ، ص ١٠٨٩ ، ص ١٠٩٠ ، ص ١٠٩١ ، ص ١٠٩٢ ، ص ١٠٩٣ ، ص ١٠٩٤ ، ص ١٠٩٥ ، ص ١٠٩٦ ، ص ١٠٩٧ ، ص ١٠٩٨ ، ص ١٠٩٩ ، ص ١١٠٠ ، ص ١١٠١ ، ص ١١٠٢ ، ص ١١٠٣ ، ص ١١٠٤ ، ص ١١٠٥ ، ص ١١٠٦ ، ص ١١٠٧ ، ص ١١٠٨ ، ص ١١٠٩ ، ص ١١١٠ ، ص ١١١١ ، ص ١١١٢ ، ص ١١١٣ ، ص ١١١٤ ، ص ١١١٥ ، ص ١١١٦ ، ص ١١١٧ ، ص ١١١٨ ، ص ١١١٩ ، ص ١١٢٠ ، ص ١١٢١ ، ص ١١٢٢ ، ص ١١٢٣ ، ص ١١٢٤ ، ص ١١٢٥ ، ص ١١٢٦ ، ص ١١٢٧ ، ص ١١٢٨ ، ص ١١٢٩ ، ص ١١٣٠ ، ص ١١٣١ ، ص ١١٣٢ ، ص ١١٣٣ ، ص ١١٣٤ ، ص ١١٣٥ ، ص ١١٣٦ ، ص ١١٣٧ ، ص ١١٣٨ ، ص ١١٣٩ ، ص ١١٤٠ ، ص ١١٤١ ، ص ١١٤٢ ، ص ١١٤٣ ، ص ١١٤٤ ، ص ١١٤٥ ، ص ١١٤٦ ، ص ١١٤٧ ، ص ١١٤٨ ، ص ١١٤٩ ، ص ١١٥٠ ، ص ١١٥١ ، ص ١١٥٢ ، ص ١١٥٣ ، ص ١١٥٤ ، ص ١١٥٥ ، ص ١١٥٦ ، ص ١١٥٧ ، ص ١١٥٨ ، ص ١١٥٩ ، ص ١١٦٠ ، ص ١١٦١ ، ص ١١٦٢ ، ص ١١٦٣ ، ص ١١٦٤ ، ص ١١٦٥ ، ص ١١٦٦ ، ص ١١٦٧ ، ص ١١٦٨ ، ص ١١٦٩ ، ص ١١٧٠ ، ص ١١٧١ ، ص ١١٧٢ ، ص ١١٧٣ ، ص ١١٧٤ ، ص ١١٧٥ ، ص ١١٧٦ ، ص ١١٧٧ ، ص ١١٧٨ ، ص ١١٧٩ ، ص ١١٨٠ ، ص ١١٨١ ، ص ١١٨٢ ، ص ١١٨٣ ، ص ١١٨٤ ، ص ١١٨٥ ، ص ١١٨٦ ، ص ١١٨٧ ، ص ١١٨٨ ، ص ١١٨٩ ، ص ١١٩٠ ، ص ١١٩١ ، ص ١١٩٢ ، ص ١١٩٣ ، ص ١١٩٤ ، ص ١١٩٥ ، ص ١١٩٦ ، ص ١١٩٧ ، ص ١١٩٨ ، ص ١١٩٩ ، ص ١٢٠٠ ، ص ١٢٠١ ، ص ١٢٠٢ ، ص ١٢٠٣ ، ص ١٢٠٤ ، ص ١٢٠٥ ، ص ١٢٠٦ ، ص ١٢٠٧ ، ص ١٢٠٨ ، ص ١٢٠٩ ، ص ١٢١٠ ، ص ١٢١١ ، ص ١٢١٢ ، ص ١٢١٣ ، ص ١٢١٤ ، ص ١٢١٥ ، ص ١٢١٦ ، ص ١٢١٧ ، ص ١٢١٨ ، ص ١٢١٩ ، ص ١٢٢٠ ، ص ١٢٢١ ، ص ١٢٢٢ ، ص ١٢٢٣ ، ص ١٢٢٤ ، ص ١٢٢٥ ، ص ١٢٢٦ ، ص ١٢٢٧ ، ص ١٢٢٨ ، ص ١٢٢٩ ، ص ١٢٣٠ ، ص ١٢٣١ ، ص ١٢٣٢ ، ص ١٢٣٣ ، ص ١٢٣٤ ، ص ١٢٣٥ ، ص ١٢٣٦ ، ص ١٢٣٧ ، ص ١٢٣٨ ، ص ١٢٣٩ ، ص ١٢٤٠ ، ص ١٢٤١ ، ص ١٢٤٢ ، ص ١٢٤٣ ، ص ١٢٤٤ ، ص ١٢٤٥ ، ص ١٢٤٦ ، ص ١٢٤٧ ، ص ١٢٤٨ ، ص ١٢٤٩ ، ص ١٢٥٠ ، ص ١٢٥١ ، ص ١٢٥٢ ، ص ١٢٥٣ ، ص ١٢٥٤ ، ص ١٢٥٥ ، ص ١٢٥٦ ، ص ١٢٥٧ ، ص ١٢٥٨ ، ص ١٢٥٩ ، ص ١٢٦٠ ، ص ١٢٦١ ، ص ١٢٦٢ ، ص ١٢٦٣ ، ص ١٢٦٤ ، ص ١٢٦٥ ، ص ١٢٦٦ ، ص ١٢٦٧ ، ص ١٢٦٨ ، ص ١٢٦٩ ، ص ١٢٧٠ ، ص ١٢٧١ ، ص ١٢٧٢ ، ص ١٢٧٣ ، ص ١٢٧٤ ، ص ١٢٧٥ ، ص ١٢٧٦ ، ص ١٢٧٧ ، ص ١٢٧٨ ، ص ١٢٧٩ ، ص ١٢٨٠ ، ص ١٢٨١ ، ص ١٢٨٢ ، ص ١٢٨٣ ، ص ١٢٨٤ ، ص ١٢٨٥ ، ص ١٢٨٦ ، ص ١٢٨٧ ، ص ١٢٨٨ ، ص ١٢٨٩ ، ص ١٢٩٠ ، ص ١٢٩١ ، ص ١٢٩٢ ، ص ١٢٩٣ ، ص ١٢٩٤ ، ص ١٢٩٥ ، ص ١٢٩٦ ، ص ١٢٩٧ ، ص ١٢٩٨ ، ص ١٢٩٩ ، ص ١٣٠٠ ، ص ١٣٠١ ، ص ١٣٠٢ ، ص ١٣٠٣ ، ص ١٣٠٤ ، ص ١٣٠٥ ، ص ١٣٠٦ ، ص ١٣٠٧ ، ص ١٣٠٨ ، ص ١٣٠٩ ، ص ١٣١٠ ، ص ١٣١١ ، ص ١٣١٢ ، ص ١٣١٣ ، ص ١٣١٤ ، ص ١٣١٥ ، ص ١٣١٦ ، ص ١٣١٧ ، ص ١٣١٨ ، ص ١٣١٩ ، ص ١٣٢٠ ، ص ١٣٢١ ، ص ١٣٢٢ ، ص ١٣٢٣ ، ص ١٣٢٤ ، ص ١٣٢٥ ، ص ١٣٢٦ ، ص ١٣٢٧ ، ص ١٣٢٨ ، ص ١٣٢٩ ، ص ١٣٣٠ ، ص ١٣٣١ ، ص ١٣٣٢ ، ص ١٣٣٣ ، ص ١٣٣٤ ، ص ١٣٣٥ ، ص ١٣٣٦ ، ص ١٣٣٧ ، ص ١٣٣٨ ، ص ١٣٣٩ ، ص ١٣٤٠ ، ص ١٣٤١ ، ص ١٣٤٢ ، ص ١٣٤٣ ، ص ١٣٤٤ ، ص ١٣٤٥ ، ص ١٣٤٦ ، ص ١٣٤٧ ، ص ١٣٤٨ ، ص ١٣٤٩ ، ص ١٣٥٠ ، ص ١٣٥١ ، ص ١٣٥٢ ، ص ١٣٥٣ ، ص ١٣٥٤ ، ص ١٣٥٥ ، ص ١٣٥٦ ، ص ١٣٥٧ ، ص ١٣٥٨ ، ص ١٣٥٩ ، ص ١٣٦٠ ، ص ١٣٦١ ، ص ١٣٦٢ ، ص ١٣٦٣ ، ص ١٣٦٤ ، ص ١٣٦٥ ، ص ١٣٦٦ ، ص ١٣٦٧ ، ص ١٣٦٨ ، ص ١٣٦٩ ، ص ١٣٧٠ ، ص ١٣٧١ ، ص ١٣٧٢ ، ص ١٣٧٣ ، ص ١٣٧٤ ، ص ١٣٧٥ ، ص ١٣٧٦ ، ص ١٣٧٧ ، ص ١٣٧٨ ، ص ١٣٧٩ ، ص ١٣٨٠ ، ص ١٣٨١ ، ص ١٣٨٢ ، ص ١٣٨٣ ، ص ١٣٨٤ ، ص ١٣٨٥ ، ص ١٣٨٦ ، ص ١٣٨٧ ، ص ١٣٨٨ ، ص ١٣٨٩ ، ص ١٣٩٠ ، ص ١٣٩١ ، ص ١٣٩٢ ، ص ١٣٩٣ ، ص ١٣٩٤ ، ص ١٣٩٥ ، ص ١٣٩٦ ، ص ١٣٩٧ ، ص ١٣٩٨ ، ص ١٣٩٩ ، ص ١٤٠٠ ، ص ١٤٠١ ، ص ١٤٠٢ ، ص ١٤٠٣ ، ص ١٤٠٤ ، ص ١٤٠٥ ، ص ١٤٠٦ ، ص ١٤٠٧ ، ص ١٤٠٨ ، ص ١٤٠٩ ، ص ١٤١٠ ، ص ١٤١١ ، ص ١٤١٢ ، ص ١٤١٣ ، ص ١٤١٤ ، ص ١٤١٥ ، ص ١٤١٦ ، ص ١٤١٧ ، ص ١٤١٨ ، ص ١٤١٩ ، ص ١٤٢٠ ، ص ١٤٢١ ، ص ١٤٢٢ ، ص ١٤٢٣ ، ص ١٤٢٤ ، ص ١٤٢٥ ، ص ١٤٢٦ ، ص ١٤٢٧ ، ص ١٤٢٨ ، ص ١٤٢٩ ، ص ١٤٣٠ ، ص ١٤٣١ ، ص ١٤٣٢ ، ص ١٤٣٣ ، ص ١٤٣٤ ، ص ١٤٣٥ ، ص ١٤٣٦ ، ص ١٤٣٧ ، ص ١٤٣٨ ، ص ١٤٣٩ ، ص ١٤٤٠ ، ص ١٤٤١ ، ص ١٤٤٢ ، ص ١٤٤٣ ، ص ١٤٤٤ ، ص ١٤٤٥ ، ص ١٤٤٦ ، ص ١٤٤٧ ، ص ١٤٤٨ ، ص ١٤٤٩ ، ص ١٤٥٠ ، ص ١٤٥١ ، ص ١٤٥٢ ، ص ١٤٥٣ ، ص ١٤٥٤ ، ص ١٤٥٥ ، ص ١٤٥٦ ، ص ١٤٥٧ ، ص ١٤٥٨ ، ص ١٤٥٩ ، ص ١٤٦٠ ، ص ١٤٦١ ، ص ١٤٦٢ ، ص ١٤٦٣ ، ص ١٤٦٤ ، ص ١٤٦٥ ، ص ١٤٦٦ ، ص ١٤٦٧ ، ص ١٤٦٨ ، ص ١٤٦٩ ، ص ١٤٧٠ ، ص ١٤٧١ ، ص ١٤٧٢ ، ص ١٤٧٣ ، ص ١٤٧٤ ، ص ١٤٧٥ ، ص ١٤٧٦ ، ص ١٤٧٧ ، ص ١٤٧٨ ، ص ١٤٧٩ ، ص ١٤٨٠ ، ص ١٤٨١ ، ص ١٤٨٢ ، ص ١٤٨٣ ، ص ١٤٨٤ ، ص ١٤٨٥ ، ص ١٤٨٦ ، ص ١٤٨٧ ، ص ١٤٨٨ ، ص ١٤٨٩ ، ص ١٤٩٠ ، ص ١٤٩١ ، ص ١٤٩٢ ، ص ١٤٩٣ ، ص ١٤٩٤ ، ص ١٤٩٥ ، ص ١٤٩٦ ، ص ١٤٩٧ ، ص ١٤٩٨ ، ص ١٤٩٩ ، ص ١٥٠٠ ، ص ١٥٠١ ، ص ١٥٠٢ ، ص ١٥٠٣ ، ص ١٥٠٤ ، ص ١٥٠٥ ، ص ١٥

أودعت لدى الأئمة من قبل الأنبياء فيجوز الأئمة أن يخصصوا المصروف بامانة  
ويقيدوا المصروف المخلقة هـ إن الامامة تثبت بالنسب أو بالمعجزة وتجري على  
صاحبها الخورق

وقف القاضي من آراء الامامية هذه موقف شديدا أثار شبهة بقمة كبار  
مفكرتهم ومشايخهم . فقد أدكر أن تكون الحاجة إلى الامامة لأمر متصل بخواص  
الكلية . كأن تكون من باب اللطف كما هو حال بسوء ، لأن الله وضع  
الكلية في الموقف الذي تم به تكليفه ، وأراح عنه من حيث القدرة على التأمل والطرء  
وأعطاه مدى العرف ، فم تعد به حاجته إلى الامام يعرف أصوب الأحكام ،  
وتكتمل له معرفة الله وصفاته ونوجده وعنده . فليس عبر كتاب وسنة والتباس  
والاجماع صريحا لمعرفة الأحكام ، وليس عبر العقل وسنة لمعرفة الله وصفاته

ورد على من ادعى من الامامية أن وجه الحاجة إلى الامام هو أن يزيل عن  
المؤمنين لاختلاف تعارض بينهم والشبه الواقعة بينهم . لأن مثل هذا لاختلاف  
لا يحل بما أن يكون في العقليات أو في الشرعيات . أما في العقليات فقد أراح الله  
للمؤمنين مما ركه فهم من عقول أن يستمدوا فيها عن الامام . وأما شرعيات فإن  
الحلال فيها لا يجب إرائته ما دم قمت على طرق شرعية صحيحه ، هذا بالاصدوة  
إلى أن وجود الإمام لم يذهب وجود هذه الاختلافات

وهكذا لا تبقى الإمامة إلا عرص واحد هو صمان سبر المجتمع وتحقيق مبادئه  
ومثله ويسهر على منع مكلتهم من تجاوز حدودهم مما يصطرب له شأن الناس ويحل  
به أعرض التكليف

٢ - طريق وجوب الامامة وإثباته ان على المسلمين إذا كانوا ممكنين من  
نصب إمام لهم وكان هناك من يصبح للأمامة ، ولم يوجد إمام آخر ولا وفي عهد  
به أن يجدوا إماما لهم ولا كانوا مقصدين بالوجوب

وقد ذكرنا أن أعلية مسلمين يذهبون إلى أن طريق وجوب الامامة هو التسمع

ونقط . يذهب معهم الشيعة إلى انهم يجوزونها عقلا ، وروي عن بعضهم  
الجمع بين العقل والسمع في إثباتها<sup>١</sup>

وقد استدل القاضي على رأي جمهور المسلمين بالأدلة التالية

١ - الاجماع الذي تقرر لدى المسلمين منذ أيام الصحابة على وجوب  
نصب الامام ، ولا يصح أن يجمع المصنف كتب على خطأ<sup>(٢)</sup> . وقد ثبت هذا بدليلين  
موقوفين نعمته للصحابة التي يعد من أهمها ، تشهدهم يوم السقيفة بنصب إمام  
شددوا دل على وجوبه عندهم دون سكر ، وعهد ابو بكر إلى عمر بالخلافة ،  
وتوكيل عمر للشورى أمر اختيار خليفة منهم في خلال ثلاثة أيام وما حصل بعد  
مقتل عثمان من سعة لمسلمين لعي

٢ - إن ما أوجب الله في كتابه من إقامة حدود يعد في ذاته دليلا على  
وجوب الامام ، صحيح أن الخطب المتضمن للأمر بإقامتها كتب لجمهور المسلمين  
إلا أنه أطلق خطب وأرد به الخصوص . إذ لا يعقل أن يقوم المسلمون جميعا بتحديد  
الأحكام والحدود ولا أنه أن يتولى ذلك فريق منهم وقد أصح الصحابة وبعثهم  
على أنه ليس بكنس أن يقوموا بذلك . وأنه لا بد من شخص معين يجعل ذلك  
مع مساعدته . وهكذا فإذا لم يكن بالاستطاعة إقامة حدود ويعيد هذه الأحكام  
إلا بالإمام فقد وجب نصبه لأن الواجب لا يتم إلا به

٣ - ما ثبت من أن الصحابة ساءوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن عموم  
الأمر بعده ، وأنه أحدهم على ذلك في يمينه وجوب الامامة<sup>٣</sup>

(١) أنظر معي ٢٢ ١٥ مجموع المخطوطات ٣١ ١١٦ ، شرح لأصول حسنة ،

والفائق الملاحضي موضوع الامامة ، ج ١ ، ص ٤٨٤

(٢) مجموع المخطوطات ٥ ١٢١ ، وشي من الدلائل جده عند معظم كتابر العلماء من أهل السنة

انظر ج ١ ، ص ٤٧٨ ، ٤٧٩

(٣) حديث المروزي ، ما يثبت أن يكون حدوده صحيح في نفسه ، في أمر الله ، وروى المروزي عن  
تخالفه في نفسه في أمر الله ، وروى عنه عثمان بن عفان ، يملك السبيل ، وروى عنه

تخالفه في نفسه في أمر الله ، وروى عنه عثمان بن عفان ، يملك السبيل ، وروى عنه

٤ - ويمكن أن يصح في هذه الأدلة دليلًا يعتمد على العرض من الإمامة ، وهذا ثبت لديه أن ما يرد به الإمام لأجله لا يدرج عنه ، يهمل بأحكام شرع من إقامة الحدود والجهاد وتنظيم ما يتعلق بالأمور السياسية صورة عامة وأنه لا وجه إليه سوى ما ذكره فلا بد من أن يكون وجه إثبات وجوب الإمامة هو نشرع دون العقل .

أما ردود انصاري على من قال بثبوت العقل ، فهو : نعتك على ما أثبت من أنه يفرض بالإمامة لا يمكن أن يكون حاجات عميقة تنصل بالتكليف كخطر والظلم وإزالة الشبهة وإكمال شريعته . وما دام الأمر كذلك فإن الإمامة ليست من أصول الدين وبالتالي لم يصحح أن يكون إثباتها بالعقل .

٣ - شروط الإمام وصحة من الواضح أن العرض من الإمامة يتحكم في تحديد شروط الإمام كما تحكم في طريقة إثباته كما تحكم في طريق نفسه . فالدين اعتقدوا أن عرض الإمامة ومهمتها لا يحدف كثيرا عن أعراض نبوة اشترطوا في الإمام شروطا خاصة ، أهمها أن يكون لإمام مرد من الله لأنه مصعب إلهي كالنبوة تمده . لكن جمهور المسلمين بشرطوا في الإمامة أكثر من لشروط التي وجبها أي مجمع في الشخص الأساس الذي صرح في ظلاله وإثباته أن يحصل على حقوقه وتطبيق القيم التي يعنفها .

وبصريح إلى معرفة صفات الإمام وشروطه هو مجمع باختلاف أدلته . أي بكتابات أو نسيه أو الإجماع . ولا يخرج هذه الشروط عند القاضي وعدم معظم المسلمين عما يلي .

١ - الإسلام وهو شرط بدني في مجمع يقوم على الإسلام . إلا أنه أساسي ولا بد من معرفته

٢ - الحرية فلا يجوز أن يولى الإمامة رقيق لأنه لا يملك التصرف . وكيف تصرف في شؤون الناس . ومعلوم أن هذا الشرط يصحح لأهمية له إذ ما أعني رفق في المجتمع .

٣ - العقل وهذه شروط لم يبيها أيضا وإن كان أساسا . ويظهر ذلك في

جوار حلج الإمام إدر فقد عفاه ، وإذا كان الإمام لا يستطيع أن يجد نفسه كما يرى كثير من معكري الإسلام من الأمة أن تتولى ذلك سبب مشروع . كتمديد العقل

٤ - النوع ونحن ندرك مدى أهمية نص القاضي على هذا شرط حين نعلم أن عدد من حلفاء بني العباس تولى الخلافة قبل سنوخ ، ووافق رأي نقاضي هذا رأي معظم فقهاء الاسلام وعلمائهم .

٥ - العدالة بصدقه والفصل في الدين إن الفسق سواء كان طاهرا أو متاولا منع صحة الإمامة وخير حلج الإمام . وقد حلف في هذا الشرط بعض الحشوية الذين أجاروا صحة إمامة الفاسق . إلا أن شرط الفصل والعدالة لا يعني أن يكون الإمام هو الأفضل بين المسلمين جميعا . كما ذهب إليه عباد بن سليمان والنظام . لاحظ وأكثر أصحاب الشافعي (١) لأن هذا يوجب أن يكون الصالح الإمامة في نوقت الواحد واحدا فقط ، وهو يعني قاعدة لاحتياج . كذلك لفصل لا يعني حصصه عن الندوب كما تقول الإمامية ، والإمام يحظى ويصيب وبمسلمين أن ردوه عن حطه بالصحة التي شرعها الإسلام لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم (٢)

٦ - العلم وحيثه الرأي ونقص العلم القدر الذي يمكن لإمام من العلم بما كلف ، ولا يعني معرفته بالعلوم كلها ولا ريب أن معرفة أصول دين ضرورية للإمام غير أن تعلم ما يقفه كنهه ليس شرط بل يكفي منه قدر الذي يمكن بواسطته معرفة الحوادث مرجعة الأصول ومبحثه انعماء المجتهدين ، وم بشرط انصاري أن يكون الإمام مجتهدا يسما أوجب بعض علماء الإسلام أن يحصل الإمام على درجة الاجتهاد (٣) ، ويقصد بالرأي العلم بوجه السياسة وتدبير الناس ، والنصر بثبوت برعية . مع اختصاص شات النفس والقوة التي هيء به الإقدام على إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام ووضع الحنون المناسبة لمشاكل الدولة

(١) أصول الدين لقيس بن عبادي ٢٩٣ اختلاف المشعري ٢ ٤٦٠ ومعي ٢٠ ٨٧ ، ومجيد ٥ ٤١ ، والفرد للونجي ١٠٠ وأصول الدين للشهري ٥٨  
(٢) نظر فصيل ما ورد في الرد على عبس الإمام في مجموع من المجلد ٥ ٢٢ - ٢٤  
(٣) أصول الدين للمعاني ٢٧٧

وقد أثار اشتراط نسب في قریش خلافت بنی المسلمین ، فصح أن معظم الفرق الإسلامية وجدت هذا بشرط ضروري ، فدرج به المسلمون حتى نهاية الخلافة العباسية ، إلا أن هذا لا يتفق لم يمنع وجود من بشرط بينا مخصوصا في قریش لا تصح الإمامة إلا فيه كما فعل الزيدية . كما لم يمنع وجود من يجيز العدول عن هذا الشرط إما مطعنا وإما احتمالا . (وجود ضرورة تدعو إليه .

وتفصيل ذلك أن الذين اشترطوا نسب في قریش حثفوا على آراء من منهم من جعل الإمامة في بيت خاص منهم وختف هؤلاء من قام هي في بني هاشم خاصة ومنهم من يجيز أن تكون في غيرهم والذين قدروا بها في بني هاشم ، اختلفوا فمنهم من خصها بنبي نوح من عبد النبط لأنه عم الرسول ، ومنهم من جعلها في علي وولده . وهؤلاء حثفوا ، ومنهم من خص بطل فاطمة من أبناء علي كاليدي ، ومنهم من أجاز أن تكون في غيره

أما الذين أجازوا العدول عن اشتراط النسب إلى قریش . فمنهم من أوجب هذا إطلاقا ولا يعرف من هؤلاء إلا ... رضي عن صاحب ... عمرو من أنه بفصل تولية لأعجمي عن القرشي حتى لا يتقوى على أساس بعثته<sup>١</sup> ، وذهب بعض متأخري الشيعة إلى حور العدول عن اشتراط النسب حين الضرورة ، كأن لا يوجد في قریش من يصح للإمامة<sup>٢</sup>

وقد أجاز القاضي عبد الحار العدول عن شرط نسب . وسدوا أنه لا يجوز ذلك إطلاقا وإنما يبيحه في حالة عدم وجود من يصح لها من قریش أو عدم تمكن الأمة من نصب قرشي بصلاح ، الإمامة نسب اضطرابي . وبحثته في صحة العدول عن نسب أنه إذا ثبت جواز العدول عن الأصل فلا يجوز ذلك هـ

٤ تعيين الإمام وحده لا ينقص هذا البحث عن الأساس الذي قامت عليه معظم الخلافات حول الإمامة . وهو العرف منها . فالذين عتقدوا أن الإمام

(١) المحيط ٥ ٤١ ، لسان المصنف ٢ ١٣٦ ، أصول الدين ٢٧٧

(٢) لارشاد القوي ٤٢٧

لا يخرج عن كونه رئيسا للمسلمين في تنظيمه أمور دينهم وديارهم ما لو رى القول بالاختيار كرسيلة لتعيين الإمام ، بينما ذهب القائلون بتعدي عرض الإمامة إلى التشريع الديني والتعيين في أصول الدين إلى أن النص هو طريق نصب الإمام . وهكذا فقد كان هناك اتجاهان كبيران في المجتمع الإسلامي ، اتجه يميل إلى طريقة ديمقراطية في اختيار الحاكم . واتجاه على العكس من ذلك يسبح على الحاكم صفة الاختيار والتفويض الإلهيين .

ويمكن أن نحمل الطرق التي قترحتها الإسلاميون لتعيين الإمام على النحو التالي

١ العقد والاختيار وقد قال به معظم طوائف مسلمين ومذاهبهم من أهل السنة وأصحاب الحديث والمعتزلة

٢ بعلة والقوة وهو رأي الخوارج

٣ الإرث والوصية وهو قول النجاشية

٤ القول بالنص . وهؤلاء اختلفوا فمنهم من ادعى وجود نص جلي على بعض شخص الإمام ، قال الإمامية إنه علي ، وقال الكبرية والكرامية ، أنه أبو بكر . إلا أن المشهور أن القول بالنص الحللي يختص به الإمامية القائلون بالنص الحللي على علي رضي الله عنه ومنهم من قال بوجود نص خفي غير جلي . وهؤلاء هم الزيدية ، الذين ادعوا النص الخفي على علي ، ومنه إلى الحسن والحسين ، على أن تكون الإمامة بعدهم بالدعوة إليها وإخراجها .

ومن استعراض هذه الآراء نستطيع أن نرجعها إلى رأيين أساسيين هما القول بالاختيار والقول بالنص ، لأن ورائه الحكم تقوم في الحقيقة على البعلة أو الاختيار ، فبيعة الشعب للحاكم الدولي بهذه الطريقة لا بد منها ، وكذلك القول بالبعلة في وجود أحياً إلى لاختيار ، لأن طائفة من المسلمين استطاعت أن ترفض اتجاهها في تعيين الحاكم الذي تولده وإن كانت حرة لإرادة العامة تبدو صعبة في كل من طريقتي العدة والوراثة ، لذلك يجب سقنصر على دراسة رأي القاضي في هذين الاتجاهين الأساسيين ، فقد كانت نخوته مصدراً ثراً للكثيرين من مفكري الإسلام

من فيهم الأشعة وأهل الحديث ، ولا نظر الإمام الجويني كان بعيدا عن التأثير بالقاضي حين رد على دعوى النص لحي واخفى في كتاب الإرشاد<sup>(١)</sup>

القول بالنص على الإمام ، اعتمدت طوائف شيعية على مجموعة من الآيات والأحاديث مدعية أنها تنص على إمامه شخص بالذات هو علي رضي الله عنه ، من هذه الآيات قوله تعالى «إنا وإليكم لله ورسوله وسير آمو» الذين يقيمون الصلاة ويؤتوا الزكاة وهم راكعون «فأدوا فقد أثبت القرآن أن الذي بي التصرف فيه هو الله ورسوله والمؤمنين» الذين وضعهم بصفتهم محصورة هي إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في حالة ركوعهم ، وقد دعي أن ذلك لم يصح إلا في واحد من باس هو علي بن أبي طالب الذي يزعمون عنه أنه تصدى تحتة وهو راكع للصلاة ، فهو دليل على أنه وفي المؤمنين وبهم نص القرآن ، ومن الآيات أيضا قوله تعالى «وإن تطهروا عليه فإن الله مولاة وحبريل وصالح المؤمنين» فسروا صالح المؤمنين أنه علي ، ودلوا فقد أثبت القرآن أن صالح المؤمنين هو موسى الرسول وإمام المسلمين ومن الأحاديث حبر بن سير ، فقدروا به ثبت أن بني عليه الصلاة والسلام قام يوم غدیر خم<sup>(٢)</sup> خطيب في مجلس فكان من حمية ما قاله «أثبت أولى بكم من أنفسكم فقدروا» بهم نعم ، فقد نص كت مولاة هبة علي مولاة «وأصاف الرسول قوله «اللهم وال من ولاء وعاد من عادة وانصر من نصره وحمل من حمله» فقد عمر رضي الله عنه بح لث يا اس في حاله فصحت مولاة ومولى كل مؤمن» ، وعلق أصحاب نص على الخبر بأن الرسول قد أثبت بعلي ما أثبت لنفسه من ولاية شيوخ المسلمين والتصرف في أمورهم وهذه هي الإمامة ، ومن الأخبار أيضا ما ذكره من أن الرسول قال لعلي أنت مني عمرة هارون من موسى لا أنه لا بني بعدي قالوا فقد أثبت الرسول لعلي سائر حاربي أثبت هارون من موسى سوى السوء ، وولاية المسلمين أو لإمامه من حمية هذه منزل<sup>(٣)</sup>

لكن الشيعة احتجتم في دلالة هذه الآيات والأخبار فذهب لإمامية إلى أنها بصور جلية وصحة لا تخجل تأويلا ، تدل على أن عليا هو الإمام بالنص بعد الرسول عليه السلام ، وأن من عدل عنها فقد خرج عن نص قرآني وقول نبي طاهرين ، ووزمه ما يلزم المخالفين بصريح بكتاب ونسبة ، بينما يقو معظم الرتبة أن هذه النصوص ليست واضحة وصوحا جليا بحيث تمنع الالتباس في اكتشاف دلالتها ، ومن هنا التمسوا بعدد لمخالفينهم ، هم يشتوا عليهم محله لصريح القرآن والحديث ، فقد اتس الأمر في رأيهم على الصحابة ومن جاء بعدهم ، فأحفظوا في فهم النصوص ولم يعرفوا المراد منها ، قولوا المصنوع من المسلمين وتركوا الفصل وهو الإمام علي ، وأجاء معظمهم م محله المسلمون ، لذلك يجد أن زبديا أقرب طوائف الشيعة إلى الاتجاه العام لمسلمي أهل السنة ، وهم في العقائد خاصة لا يخالفون المعتزلة إلا في القليل ، وقد أخذ متأخروهم بأقوال مدرسة القاصي عبد بخار في الأصول وأخر قيد

وقف للقاصي ماضيا بشدة لأراء القائلين بالنص حقا كان أم جليا ، ووجد في النص على شخص معين هو علي بن أبي طالب دعوة حيثة لمجموعة من الملاحدة حقا من إعلان كفرهم ولجأهم فعملوا في انبع موضوع الإلهية مستترين به عن مقاصدهم العيدة ، ويتهم القاصي هشام بن الحكم وأن الزبدي وأبا عيسى الوراق وأبا حمص الخداد وكلهم ثويون أو ملاحدة بأهم نولو كبر هذه الدعوى<sup>(٤)</sup> ، وبما يسب الشهرة في إلى النظام أنه أول من قد نص على علي بن أبي طالب ، يرى القاصي أن اس الزبدي هو أول بداعين إلى هذه الرأي ، ثم جازاه من بعده أعداء الإسلام باطلا ومتسترود بباسه طهرا<sup>(٥)</sup> .

ويمكن أن نقسم ردود القاصي على هؤلاء إلى قسمين رد في أولها على دعوى النص بصورة عامة ، وتعرض في ثانيها لكل نص من النصوص التي استدل بها خصومه على زعمهم ، وسند كر فيما يلي أهم ما أثاره القاصي من مناقشات

(١) نظم لارشاد للجويني ٤١٩ ٤٢٤

(٢) وهو مكان بعرب مكة

(٣) هذه أخبار وآيات تصحح بها الزبدي والإمامية عن موقعه بالنص وهي كثيرة في كتبهم أخبار الثاني للبرقي ، ومضى جميعه ليعبر عن عهد السلام وغيره

(٤) عسي ٢٠ ٦

(٥) المس والجل ١ ٥٧ ، المعني ٢٠ ٤٨ ٤٩

ادعى بعض الفالسين بالنص الخلي أن معرفة النص على علي تحري.  
بحرى الأمور المدروسة من ضرورة الدين كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها ، كإدلال  
بعضهم إياها بمسألة الأخبار المتواترة التي تفيد العلم القطعي<sup>(١)</sup> .

إن دعوى معرفة النص بالضرورة صعبة ، لأن لمعرفة الضرورية يشترك فيها  
العقلاء جميعاً ، كقولنا لكل أكبر من الحرء . وليس هذا شأن هذه القضية ومن  
ناحية أخرى فإن هذه الطريقة لا تمنح الآخرين من دعاء النص على إمام آخر  
غير علي رضي الله عنه ، بالإضافة إلى أنها تفتح الباب لادعاءات كثيرة في أصل  
الدين ، ومعرفة النص لو كانت ضرورة نعرفت من الصحابة الذين تأخذ كثير آ  
من أمور دينهم . فلو ثبت أنهم كانوا يعرفونه وأخوه لكن من نتيجته أن تتزعزع  
ثقتنا بالشرع وأركان الدين وكل وما وصلنا عن طريقهم ، وهذا هو القصد البعيد  
من ادعاء النص ، وليس هو مجرد دعوة بريئة لإثبات حق علي رضي الله عنه في  
الإمامة أو أصليته على الأئمة الآخرين

أما أن لاحد لقي تأييد هذا القول بمسألة الأحاديث المتواترة ، فإنه دعاء  
غير صحيح عبد القاسمي وعبد غيره من معكري الإسلام غير الشيعة فهي  
إذن لا تخرج عن كونها من أخبار لاتحاد التي لا بعد العلم ، ثم إن القول بهذه  
مصوص مستحدث ، لم يجر في الأزمان المتقدمة أيام الصحابة والتابعين ، فقد توفي  
برسوب ، وناقش الصحابة أمر الإمامة ، فقال لأبي بصير ما أمير ومنكم أمير ، وقال  
للهاجرون : الأئمة من هريش وو وحده نص من الرسول صحيح لما جاز هذه  
خلاف لأنه يكون كخلاف في أمر الصلاة أو الصيام والزكاة ، ولا يعمل أن تقع  
هذا من الصحابة وهم أقرب الناس لرسول الله ، ثم استحلط أبو بكر عمر . ولم  
يذكر أن أحد من صحابة حذف في استخلافه على أساس وجود نص على غيره .  
ثم جعل عمر الأمر شورى مما نقل عن أحد من صحابه أنه قال لماذا بعدل عن

(١) لأخبار ، وكان أحد اتحاد وأخبار موثر ، وأخبار المتواترة تفيد العلم القطعي . و قد  
سواء يرويه عدد من عدد مثله ( مع شروط خاصة ) إلى أن يتصل بالمصدر الأقوى وهو الرسول

المصوص عليه إلى أن جميع أبي هؤلاء ، بل لقد دخل علي مع أصحاب الشورى  
كوحده منهم ولم يخرج حقه بادعاء النص له ، ولما حدث من أمر عثمان ما حدث  
طلب قومه حنعة ، وما كان حاجة في ذلك والمصوص عليه حي برق ، فلما  
يحتج مسلمون على غيره إلا بعد أن قتل دها على عدم النص ، ثم إن علياً حارب  
معاوية ولم يحتج عليه بالنص ، وإنما احتج عليه ببيعة المسلمين له دولته ، وهذا يثبت أن  
هذه الأخبار لم تكن معروفة أيام الصحابة ولا لاحتجوا بها . وقد دعى أهل النص  
أن الإجماع حاصل على هذه المصوص من أهل العترة ( بيت الرسول عليه الصلاة  
والسلام ) وأنها عندهم مستفيضة استفاضة الأخبار المتعلقة بأصول الدين ، وأن  
هذا يكفي لصحتها ، وعللوا حفاء هذه الأخبار بالخوف من الحكم الذي كان  
مذهب في رعيهم لشيعة علي مدة صويله<sup>(١)</sup> . غير أن القاسمي رد على هؤلاء بأن  
الخير لا يعلم صحيحاً بإجماع أهل بيت معين عليه ، ومع ذلك فقد كان يجب أن  
يعينه أكثر المسلمين ، فقد نشرت أخبار معارضة قريش للنبي وما قوا فيه . ولم يمنع  
كون الحكم إسلامياً من انتشارها ، وأشر هو المرتدين وأحبارهم وأشعارهم . كما  
نشرت أقوال علي في الرد على معاوية وسفيه رأيه ، ولم يمنع كون الحكم أمراً من  
وجودها . أما ، خوفاً من سلطان فهم يصح أن يصحابة والمسلمين أحوا أخباراً  
معارضة أو مؤيدة خوفاً من الحكم ، ولم يكن أحد من الصحابة يخشى أن يجر  
رأيه فقد جاهر عمر بخلاف أبي بكر في حرب المرتدين ، وجاهر علي بخلاف  
عثمان في أكثر من موقف ، هذا بالإضافة إلى أن عصابة بني هاشم لم تكن  
مستضعفة بل أحد الذي تخشى فيه من المجاهرة برأيه .

وقد عهد القاسمي هذا لمصوص فصولاً تعد من أقوى وأمتع ما كتبه معكرو  
الإسلام ، وذلك في كتابه تثبیت دلائل السوة

٢ - الرد على الاحتجاج بالآيات

أ « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة

ر ( النص على صاحب مجموع الجديد - جعفر بن عبد السلام ٥ ٧ ٢

وهم راكعون / المائدة ٥٥ ذكر أن الأمامية والزيدية يعسرون الولي « هذا معنى ولاية التصرف والحكم ، وأما ثبت لعي لأنه الواحد الذي صبح عندهم أنه أتى الزكاة « هو راكع

ورد القاضي عني ، استدلالهم بهذه الآية يعتمد على بيان معنى الولي في الآية وأنه ليس ما صوره من الإمامة وحكم ، وعلى التقدير من أهمية الأحبار التي استدلوها ، عني أن علي أدى ركعة وهو راكع ، وإعطائها في حالة صحتها معنى آخر .

إن قولنا فلان ولي فلان يقتضي من جهة اللغة تويته لبعض ما يتصل به ، وعلى هذا المعنى ورد في تعريف الشرعي ، ويذهب فائدته بحسب ما يضاف إليه ، فبما ولي الدم وولي الزواج وولي القيم . وهكذا ، واد ، أطلق ، للفظ ولم يصف به شيء ، وبه يهيد في الشرع تعظيمه وتوحيده لتعريفه ، لذلك قال الله تعالى : « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى نور » وقال : « المؤمنون بعضهم أولياء بعض »

وعلى هذا الأساس فليس نقولنا ولي بمعنى الإمام سبيل ، لأن الإمامة لفظ اصطلاحى خاص لجميع أمور معينة تعرف بالشرع ، ويقتضي القيام بأمور مخصوصة ، وإن كان في حالة التعدد يستفاد منه غير ذلك ، نقولنا فلان مام في العلم ، ونفصده أنه متقدم فيه ، وإذا فلا وجه لأن تصرف معنى الولي المذكورة في الآية قطعاً في الإمامة والحكم ، والدليل على ذلك أن القرآن أطلق على المؤمنين جميعاً أهم أوصاء بعض ، هذا بالإضافة إلى أن النظر إلى ما قبل الآية وما بعدها يدل على أن المقصود منها معنى الصبرة والتعظيم في الدين لأنه ثبتها لله ورسوله وللمؤمنين

أما قيمة خبر الذي روي بأن علياً تتصلق أثناء الصلاة وهو راكع فإنه عني حال صحته ، خبر آحاد عند القاضي ، وموضوع بإجماع أهل العلم ، ولا مجال لتحصيل إطلاق المؤمنين بورد في الآية إلا بحديث متواتر ، بالإضافة إلى ما نقل من أن علياً لم يكن يملك صيب الزكاة حتى تحب عليه ، ويستعرب القاضي وهو عني حتى في استعربه أن تؤدي لركعة أثناء الصلاة ، لأن الزكاة

( ) مدني التفسير لاس تيسيه ٢٢

بالإضافة إلى كونها مصححة اجتماعية فإنها في الإسلام عبادة كالصلاة تماماً ، والعبادة يجب أن تخص نية ، فكيف تجمع إلى عبادة أخرى وإذن فإن معنى قوله تعالى « ويؤتون الزكاة وهم راكعون » لا يحمل على الركوع الذي هو من أركان الصلاة ، لأن قوله « يقيمون الصلاة » اشتمل على الركوع والقيام والسجود وغيرها من الأعمال ، فلا بد من حمله على فائدة يصح ثبوتها في الصلاة والزكاة ، وليس ذلك إلا الخضوع والخشوع (١) .

ب « وإن نظاراً عنه فإن الله مولاه وحبر من وصالح المؤمنين » فسروا صالح المؤمنين كما ذكرنا بأنه علي ، وقالوا هو الإمام نصر القرآن وسخروا عني استدلالهم بهذه الآية من وجهين

أولاً : أنه لم يصح أن الفصيح بصالح المؤمنين هنا الإشارة إلى علي ، لأن لفظ «صالح» لفظ عموم يقصد به صالحوا المؤمنين عني وجه لإطلاق

ثانياً : أن الآية تصيف الولاية إلى الله وجبريل وصالح المؤمنين ، وهو كانت الولاية هنا بمعنى الإمامة لثب هذا المعنى لله تعالى وجبريل أيضاً وهذا لا يتصوره عقلاً

وعني هذا لا يكون في الآية أكثر من معنى الصبرة والتعظيم والتقدير

٣ - الرد على الاحتجاج بالأحبار

١ - خبر العدير - وهو أكثر الأحبار شهرة في هذا المجال وقد أشرنا إلى تفسير أصحاب النص له فيما سبق ، وهو من الأحاديث الموضوععة عند معظم العلماء (٢) وعلى أحسن الوجوه فهو خبر آحاد .

وإذا كنا قد أثبتنا أن معنى الولي فيما ورد من الآيات والأحاديث لا يعيد الولاية بمعنى الحكم والسيطرة ، فإن هذا الحديث في حال صحته لا يعيد أكثر

(١) لمحيط ٥ ١٢٨

(٢) السنة للذكور الساعي

من إثبات لمرة العظيمة علي عبد الله والرسول والصحابة والمسلمين جميعاً ، وهذا مما لا يخالف فيه مسلم وقد رويت كثير من لأخبار في فضائل صحبة الرسول عليه سلام خير علي كأبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم ، مما تمتنى به أبواب المناقب من كتب الحديث ، ولو أردنا توسع في تأويل الأحاديث لحملها كل طائفة على أن النصر لفلان دون فلان . وقد حدث هذا فعلاً لدى بعض الفرق كالبيكرية والكرامية الذين غلبوا بدعوى علي أبي بكر ، فجميع هذه الأحاديث إذن لا تدل على أكثر من الإشارة إلى فصل هؤلاء الرجال الذين كان جهودهم وجهادهم الأثر الكبير في رسوخ الإسلام وثبات دعائمه ونشأته في العالمين .

ب - ومن الأخبار قول رسول علي « أنت مولى منزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي »<sup>(١)</sup> قالوا فليكن أثبت لعلي سائر المنازل التي تشتهى هارون من موسى سوى النبوة ، وعدوا من هذه المنزلة « الشراكة في الأمر » بقوله تعالى « وجعل لي وزيراً من أهلي » والنبوة عنه في التصرف على قومه « اخلعني في قومي » قالوا : فهذا الذي يقوم به الإمام ، ولو كان هذا يعني بعد الرسول لكان عبثاً ، إلا أنه لا نبي بعده

وقد أجاب القاضي بأن موسى وهارون ثبتت مكانتهما لمرة النبوة لا الإمامة . فالمنزلة في الحديث لا تفيد الإمامة ، وكان كلاهما يتصرف بحكم النبوة هما . وقول موسى « خلعتني في قومي » هو من قبيل التأكيد لا أنه يخلفه بعد موته ، والدليل على ذلك أن هارون توفي قبل موسى ، وليس المقصود من منزلة إلا لمرة القصصية وسكون النفس من الرسول (صلى الله عليه وآله) في استخلاف علي أهله عند حروجه إلى غزوة تبوك ، وشبه حال هارون حيث استخلفه موسى على أهله المحتضرين وليس فيه ما يتصل بالنسبة والشرعية

الإمامة بالاختيار والفضل . قال الجمهور من أهل السنة ويعتبره والخوارج بأن الأئمة بالاختيار من الأمة ناجتهد أهل الاجتهاد واختيارهم من يصلح لها<sup>(٢)</sup> وهذا هو رأي قاضي القضاة .

(١) ورواه البخاري في صحيحه بغير تعليق آخر . هذا كتاب علي بن أبي طالب عليه السلام .  
(٢) البغدادي أصول الدين ٢٧٩

وأدلة لقاضي علي هذا رأي لا يخرج كثيراً عن أدلة سائر مفكري الإسلام ممن قال به ، ولكنها تعتمد على السمع والملاحظة من تاريخ المسلمين وأحوالهم ، لأن ثبوت لإمام بعدهم في الأصل لا يكون إلا بالسمع .  
وعكس أن يجعل هذه الأدلة مما يلي :

١ - إن الصحابة حين تدبصوا في أمر الإمامة لم يكر أحد منهم مبدأ الاختيار ، وإن حصصه البعض بأن يكون من نسب معين هو قریش ، أما دعوى البعض بأن عدداً من الصحابة أنكر قاعدة الاختيار مثل العباس بن عبد المطلب والزيير بن العوام وسلمان الصيرفي والمقداد بن عمرو وعبد بن بسر ، فمما لم تضم به الحجة

٢ - ويدل على ذلك لاجتماع حاصل عن إمامة أبي بكر ما عفا به . إذ اعتبر المسلمون هذا مبدأ قاعدة صحبة لاختيار الحاكم الأول . وعلى من يري وجود الإنكار من بعض الصحابة أن يشتهى بطريق صحيح ، وكل ما يتعلق به بالمخالف في هذا الباب لا يخرج عن أخبار الأئمة ولا تربة من علي لاختيار والعلم القاطع ببول بانشئت ولا حجاب ، وقد ثبت أن المسلمين جميعاً بما فيهم الأنصار حظوا بسعة من عيادة لرفضة مائة أبي بكر ، وأما ما نقله بعض من الوحشة التي لحقت بعض الصحابة كعبي والعباس فإنه لا يدل على اعتقاد خطأ الصحابة ونقص إجماعهم في تولية أبي بكر ، وإلا لكان يجب أن يكون إنكارهم متناسلاً مع عظم الخطيئة . خاصة إذا كانوا يظنون أن هناك نص على شخص عنه ، لأن في الخروج عنه مخالفة لأمر علي أو نبوي لا يصح انسكوت عليه حال

٣ - ثم إن استمرار طريقة الاستشارة والاختيار والبيعة دون عرض مبدأ

(١) ذكر حمزة بن عبد السلام في بعض على يحدث ٢٢٧ ، تحفة لأبي مع سنة من عاده وأهل البيت ، حتى عدم إظهارهم خلاف أهم قدروا غزو الاسلام أحداث ، د و أعدوه لا تنقص أمر الدولة الإسلامية فسكون ، والانسكوت لا يدع عن الصبي . وحقق أن العهد من اجتماع انسيقة يطلب د أن لا نص د كو سعد و يبيعو جميعاً أبو بكر ، وأن أهل البيت قد كانه بعضهم مشغولاً بجهاد رسول الله فلم يحضر و اجتماع البيعة ، إلا أنهم يدعون أن بكر بعد ذلك



النص إطلاقاً في خلافة كل من عمر وعثمان وعبيد بن ربيعة على أن العقد أو البيعة هي الطريق الوحيد لتعيين الحاكم لأول في الدولة الإسلامية .

وقد تعرض رأي القائل بالاختيار لانتقادات كثيرة من الإمامية والزيدية لقائدين بالنص ، وإليك أهم هذه الانتقادات وردود القاصي عليها

١- قدوا . لا يعقل أن تجمع الأمة على اختيار واحد في وقت واحد ولذلك جرى العمل بأن الاختيار يكون من جماعة مخصوصة ، وما كانت هذه الجماعة تصبح عليها الخطأ والصواب فيجب العود إلى النص .

ويجيب القاضي على ذلك بأنه يصح لو أن الشرع ترك الأمر دون تنظيم أحواله ، غير أن من اثبت أنه ذكر صفات المعقود له والعقد وأوجب الرجوع عليهما ، ثم أنه لا يجوز عدول عن أمر فيه مصححة بخلافها . لأنها لا تكفي إلا الظاهر . وأخيراً قد صح هذا الانتقاد فإنه يجب أن يرد في تعيين الإمام لمساعدته وللشهود في القضاء فكان يجب ورود النص على هؤلاء جميعاً ، وبظاهر أن الفقرة الأخيرة من نفاذ القاصي لا يجوز ردها عن أصل الإمامية لأن الإمام عندهم معصوم عن الخطأ

٢- واحتجوا بدليل وهو فقالوا أنه لو صح أن الإمامة بالاختيار لوجب أن تصح في السوء ، ورد عليهم قاصي عن أن الجمع من السوء والإمامة من حسن جمع بين أمرين من دون علة . لأن الإمامة ليست لظن في الدين كالسوء ، ولأن الإمام ليس له صفة التشريع الديني كالإمام ، ولا يتصل بالألوهية لتلقي نوحى أو الإلهام ، لكن الإمامية كما ذكرنا يعطون للإمامة ما يشبه وظيفة السوء .

٣- وقالوا لو ترك الأمر لنا دون نص على الإمام فقد يختار من هو كافر منافق ، وقد رد القاصي على ذلك بأننا لم نكف إلا بخيري الظاهر ، أم ناطن فإنه من علم الله .

٤- وأخيراً فقد ذكروا أن طريقة الاختيار قد تحدث انقسام بين المسلمين فتورع آرائهم فيجب بحث أن يختاروه لرأسهم ، إلا أنه يمكن رد عليهم أن

المفروض أن يكون قصدنا تعيين الاختيار بخيري ما فيه الصلاح والمصلحة دون مراعاة الاعتبارات المادية والمنفعة ، هذا مما بأن دعاء النص لم يمنع من وجود الفقرة بسبب اختلاف أهل النص عن الإمام المخصوص عليه ، ولذلك وجدنا أن انقسام الشيعة إلى هذه الفئات الكثيرة إنما كان بسبب اختلافها على لشخص الذي نص عليه الإمام السابق ، إذا دعى كل فريق أن صاحبه هو المخصوص عليه وحدهم الفرقاء الآخرين .

العقد والعهد طريقا الاختيار . يتحقق الاختيار في رأي القاصي بطريقتين ، بالاعتقاد له من فئة مخصوصة من المسلمين ، أو بالهبة له من إمام شرعي معترف به . وهكذا يفسر القاصي نظام الوراثة على أحد الوجوه .

العقد إن العقد الذي يوجهه القاصي ليس مجرد البيعة بظاهرة نادية ولا هو مجرد الانحياز والقول بالتمطي<sup>(١)</sup> وإنما هو التعبير عن لرضا والالتزام ، ولذلك المعنى وحده يتحقق قصد الاختيار .

ونكن من الذي يقوم بالاعتقاد للإمام ، هل هم المسلمون جميعاً أم هم فئة مخصوصة منهم ، وإذا كانوا فئة مخصوصة فما هو لعدد الذي يصبح فيه العقد ؟ إن معظم مفكري الإسلام ومنهم القاصي يجيبون اختيار الإمام على مرحبتين فيقوم باختياره والعقد له مبدئي فئة معينة هم أهل الحق والعقد من الدين يرضى المسلمون دينهم ورأيهم وحسن اختيارهم ، ويشترط فيهم العلم والفهم وفهم عرض الإمامة ، والصفات التي يجب أن تتوفر في الإمامة ، أي أنه عمره ، كمثل مرتبة الإمام ، لا في النسب ، وفي المرحلة الثانية يتابع المسلمون جميعاً لهذا الذي اختاروه أهل الحق والعقد

أما عدد الذين يجوز أن يتم العقد باختيارهم فم يمكن مفكرو الإسلام خرجوا من أن يكون فصيلاً حتى لقد أجازوا البيعة بعقد واحد مع الإمام ، فقد ذكر الأشعري أن البيعة تنعقد بواحد من أهل الاجتهاد والورع<sup>(٢)</sup> ، ووافقته العدداً في

(١) الإمامة ٢٠ ، ٩٤ ، لمخط ٤ ، ١٤٣

(٢) مقالات ٢ ، ٤٦٠ ، البغدادي لأصول ١٨٨

عن ذلك ، وقال الشهرستاني (١) « تم البيعة برجل واحد أو اثنين أو أربعة أو جماعة من أهل الخلع والعقد والاجتهاد وصغيرة بالأموال ، ولو عقد واحد ولم يكره أباقون لكفى » ومثل هذا قال الحويطي في الإرشاد (٢)

وشرط القاضي لصحة عقد الإمامة مسني عدد لا يقل عن خمسة من أهل الخلع والعقد « بعد أخذهم ويظهر أباقون الرضا بما فعله » وستد على رأيه عم جرى في اجتماع السقيفة يوم عقد لأبي بكر ، فقد أكره لعقد خمسة واستشهد بدشوري ندين أوكل بهم عمر بن خطاب اختيار الإمام فقد جمع بين ستة بعقد الخمسة منهم دواحد

هذا هو العدد المطلوب في الأحوال العامة ، أما في حالات الضرورة فيجوز أن يتم عقد الإمامة بواحد فقط . ومثل القاضي لذلك في المعنى بقوله « مات الإمام ولم يسموا أمام عدواً أو فتن عبيهم فتن ، ويخشون إن يقعوا على نصب إمام ولا اجتماع ومشاورة القس العظيمة » (٣) فليس ما يمنع في مثل هذه الحالة من إشهاد أن يتم بها من واحد من أهل الخلع والعقد ، على أن ترعى لأمة هذا الاحتياط ، لبيعة العامة

العهد وهو عند القاضي يجري مجرى العقد ، قال به متأبعا بشيخه أبي هاشم وأبي علي ، ومقتضاه ثبوت الإمامة « بعهد إمام إلى غيره » وستد على هذه النظرية بأنه ما دما قد جوزت صحة الإمامة من واحد فهل ينقص اعتبار الإمام وعهده لو حد من رضاه من المسلمين عن هذا ، وسشهد على ذلك عما حصل من عهد أبي بكر رضي الله عنه إلى عمر بن خطاب ، فقد عهد إليه كتابة ، وإمامه ، ورضي بسمن ذلك ولم يدكر الإنكار عن أحد منهم

إلا أن علي وأبا هاشم اختلف في شرائط الرضا وعدم الإنكار من الأمة في

هذه الحالة ، فشرعه أبو علي ، ولم يجد أبو هاشم ضرورة هذا الرضا ، وأيده القاضي في ذلك مشيرا في أبو إذا اشترطنا هذا الشرط فقد عدل إلى الطريق الأول وهو العقد مما القادة من عهد إذن ، والواقع أن الأقرب إلى الصواب أن يعتبر حال الإمام هنا بخلاف من يصح له أن يختار ويعقد على أن لا يكتسب العقد إلا بالبيعة والرضا من المسلمين .

وحى تكتمل بنا صورة اختيار الحاكم الأول في الدولة الإسلامية لا بد من أن نعرض لفصيتين يختار من توبع هذا البحث وهما

### تعدد الامام :

هل يجوز وجود أكثر من إمام في وقت واحد ، ثم هل يجوز أن يكون الزمان من الإمام ، ذهب معظم معكري الإسلام إلى أنه لا يجوز أن يتعدد الإمام في الزمان الواحد . ومهما اختلفت دواعي هذا نقول فلهذا ينظر إلى الإمامة على أنها تؤدي عرضا دينا يتصل بتشكيف لم يجبروا التعدد لأنه يجب أن يكون مصدر الذي يستلهم الشريعة ويكملها ويعطفها وحادا ، أما أن ينصروا إلى الإمامة على أنها مجرد رئاسة للمسلمين فمما راعوا حصص الإجماع مع مع حواز تعدد الأئمة

ومع ذلك فقد أجاز كلا الفريقين وجود إمامين في بعض الأحوال ، فأما الفريق الأول فإنه أجاز وجود إمام صامت وإمام ناطق ، بل لقد جوز وجود ثلاثة أئمة على أن يكون أحدهما ناطقا (١) ، وأما الفريق الثاني فإنه جوز وجود إمامين في حانة بعد المنجا وفصل البحر بين مكائيهما (٢) .

غير أن القاضي لا يحيز نصب أكثر من إمام في زمن واحد ، لأنه لا يجد أية ضرورة به ، فالخليفة أو الحاكم الأول واحد في الدولة الإسلامية كلها يعين

(١) الأشعري ٢ ٤٦٠

(٢) ذكر ذلك البغدادي في الأصول ٢٧٤ ووفقه الحويطي في الإرشاد ٤٢٥

(١) بداية الاقدام ٤٩٦

(٢) لسان المجتبي ٤٧٤

(٣) أمي ٢ ٩

مساعدته ونوابه في مختلف البلاد ، ودينه إجماع المسلمين على ذلك<sup>(١)</sup> ويظهر أنه يقصد بالإجماع هنا إجماع الصحابة ، ولا فقد وجد في عصر لقاضي ثلاثة خلفاء : واحد في بغداد ، وآخر في القاهرة ، وثالث في الأندلس

يجوز حل الزمان من الإمام . تشدد حين أعطوا للإمامة وظيفة تقرب من وظيفة النبوة في عدم حوار حلول الزمان من الإمام لأن فيه اعتدالا لأصل من أصول الدين عندهم ، ولضرورة لإمام لبيان الشرع والأحكام ، وعلى هذا القبول الإمامية والرافضة وعموم طوائف الشيعة<sup>(٢)</sup> .

أما جمهور المسلمين فقد أجازوا خبر الزمان عن إمام حتى يعقد لواحد منهم ، وحاول القاضي التوسط بين القولين إلا أنه كان أكثر ميلا إلى رأي الجمهور . ولقد عبر عن ذلك بقوله « لا يحل الزمان عن إمام » ، وبما يعني أنه لا يعدم إمام متصرف وإنما ليس يجوز حلول الزمان ممن يصح للإمامة .

وترتبط بهذه الفسفة مشكلة آثارها بعض طوائف الشيعة ، فقد قالوا بعبية الإمام واحتجته على أن يعود ليملاً الأرض عدلاً فهم ينظرون رجعت ، واحتلوا في الإمام انقلب على أقوال كثيرة ، وأشار بعد دي إلى هذه الاختلافات بقوله « أحارث الروافض عبية الإمام عن جميع ساس ، وأوجدوا نظاره ، ولم يجوزوا نصب إمام في حال اشتددهم من ينظرونه . وافرقت في ذلك وفاء ، فرقة من يريدون ينظرون محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي . ويرغمون أنه حي لم يموت ، وفرقة منهم ينظرون محمد بن القاسم صاحب الطائفة ، وفرقة منهم ينظرون يحيى بن عمر صاحب الكوفة إمام نظاهرة . والكسبه من الروافض ينظرون محمد بن الحسين ، وفرقة من الإمامية ينظرون جعفر بن محمد الصادق ، وأخرى منهم ينظرون محمد بن سماعة بن جعفر . وأخرى موسى بن جعفر . وأخرى محمد بن علي بن موسى »<sup>(٣)</sup>

(١) محمد ٥ ٢ ، وبي ٢٠ ٢٩٢

(٢) بغداد لأشعري ٢ ٤٦٢ . أصل الشيعة ١٤١ : الثاني للمرتضى ٢

(٣) أصول الدين للعلامة ٢٧٧

وقد عرّض القاضي لموضوع عبية الإمام<sup>(١)</sup> ، لا أنه أشد من أن هذه العقيدة قد ظهرت متأخرة ، وهو يعني قوون الإمامية بعبية الإمام محمد بن الحسن العسكري ٢٥٦ هـ . وقد أنكر القاضي الفكرة من أساسها ورد عليها ردا شديداً . ولحق أن تتساءل مع أي الحس عن النسب الذي يدعو إلى عبية الإمام ، هل هو خوف ، وهل يحب على الله حراسة مدم الزمان من كل خوف حتى يبقى للناس . إن الإمام إما أن يكون له وضعه أو لا تكون ، فإذا كانت له مهمة يؤدّيها - وهي عندهم تتصل بأصول الدين . فإن عبته معضلة لأحكام دين والشرعية ، وكيف يصح له أن يعيب مع شدة حاجة الأمة إليه . لإضافة إلى الاستحالة لعقبة بقول مثل هذا العيب الذي ستمر مثبات حسن ، والذي لا يجوز أن يحصل إلا معجزة سي ولا شك أن هذه الفكرة تشبه فكرة المهدي المنتظر ، الذي ورد ذكره عند عدد من أصحاب الأديان وسجل

جميع الامم : أما وقد تم تعيين الحاكم لأول فإن على المسلمين أن يساعده حتى يؤدي العرص من وجوده . ويد مع من ممارسة الإمامة لسبب من لأسباب ، كالأسر أو غيره فإن على المسلمين أن يسعوا لإعادته إلى حاله من التمكن ، فإن عجزوا عن ذلك وعلموا على أمرهم فلم يستطيعوا فك أمره مثلاً . فإن هم أن يضموا مقامه إماماً ، ويحل هذا السبب محل موته أو روعه وجواسه . ولا يصح عودته إلى الإمامة بعد ذلك . والإمام الجديد في مكانه

وبكن ألا يجوز للأمة أن تجمع إمامها . أو للإمام أن يجمع نفسه

أما فيما يتعلق بخلق الإمام نفسه فإنها مشكلة هامة صادقت المسلمين منذ ذكره دونتهم . وبني بذلك الأحداث التي حصلت أيام الحبيبة عثمان رضي الله عنه . وإواني حجاج عليها بعض المسلمين معبرين الإمام مستولاً عنها ، وطسوا ، به أن يجمع نفسه أهل كات يجوز ، نه ذلك<sup>(٢)</sup> لا يجوز للقاضي للإمام أن يجمع نفسه

(١) أممي ٢ ٧٥ ، روضات المفهوم من صحاح و جده في انصافيك ، بعنوان « العيبة » للقاضي علي حيدر

من الإمامة وذلك لأن الاجتماع قد حصل عليه أولا . ولأن ولايته تشبه ولاية  
الآب لا ولاية الوكيل والنوصي . وتوقع أن هناك حادثتين مسكرين في تاريخ  
الاسلام تدلان على أنه لم تغير العادة للحكمة أن يتحى عن ولايته ، جدها حادثا  
عثمان رضي الله عنه الذي رفض أن يخلع نفسه مستشهد بحديث رواه عن لرسول  
قال فيه : إن الله قمصت قميصا هذا ودواء على حنيفة فلا تحبسه » (١) والثانية أن  
أبا بكر عندما انقضت حروب الردة طلب من ستمين أن يصدوه فوقف علي وقال  
لا نقبلك ولا نستقبلك » (٢) ، وأما ما عرفت عن خلع الحسن بن علي نفسه  
ومبايعته معاوية بن أبي سفيان فإن القاضي يرى أنه لم يخرج عن الإمامة بل خلع نفسه  
لأنه كان يفعل الاضطراب والخوف من بني معاوية وعنده ، وكان عمه ثمانية  
كسبه الكثير التي يظهرها لإنسان حين الإخاء والإكرام (٣) ، والواقع أن حادثا  
الحسن لا ينصف كثيرا عن حادثا عثمان رضي الله عنه ، بل بعد كان الاضطراب  
عنه أشد ، ومع ذلك فقد رفض أن يجمع نفسه . بذلك فهو يرى أن تحي الإمام  
عن الحكم ينحصر لإرادته بحرة ، فقد بحس الحاكم من نفسه أنه لا يستطيع لاستمرار  
في الحكم بسب أو غيره . أفكروا من مصلحته ، حذره على النقاء

أما عن حوار جمع لأمة بالإمام . فإن من الواضح أن لقائهم ببعض عن  
الإمام لا غيرونه . وأجمع جمهور ستمين ومهم القاضي - على حوار جمعه من  
الإمامة . إلا أنهم شترطوا بصحته أن يحصل منه أحدث توجب الخلع أو أن يتغير  
أمره (٤) . وبعليل ذلك عد هم ، أن الإمامة صحت بأن ملك شروطها ، فهو حدث أن  
فقد الإمام هذه الشروط أو أحدث بعد أن عقده له فإن إمامته تزول حكما ، مثال  
ذلك أن يصاب بالجنون أو يفسد حواسه فيصير لا حراك له ، أو يذهب رأيه  
وإذا قبه ، أو يشت عليه بعض أحداث هذه الأمور . فمن المحسب المسلمين في  
حين من بيعته

(١) محيط ٥ ١٤٧

(٢) يعني ٢٠ ٥٤ (أ)

(٣) الفائق كماله ٢٠٢

(٤) محيط ٥ ٤١ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٤٢٥

وهو يتحق لنا أن نساء . إذا عقد لأحد المسحقين للإمامة فأصبح إماما  
ثم صهر من هو أفضل منه قطعا أو بعدت أهل ، فهل يجوز العدول عنه إلى هذا  
الآخر . لا يميز القاضي هذا العدول ما تعلمه من تصحيحه الإمامة المفضول .  
ولأن العقد والسعة بالإمام كانت مستوية لشروطها ، ولو أنا أقرر مثل هذا العمل  
لتعطلت مصادح الأمة ونظمت شؤب بلاد .

٥ **التفصيل وترتيب الأئمة** : المقصود من هذا البحث أن نعرف على  
رأي القاضي فيما إذا كان يصح أن يختار الإمامة شخص وفي الأمة من هو أفضل  
منه ثم أن نعلم رأيه في لأفضل من الصحابة وترتيب درجات الأئمة لأربعة أي  
مكر وعمر وعثمان وعلي

وقد تخرج الكثيرون من أهل السنة من خصوص في هذا الموضوع حتى لا يقعوا  
في بحر من أحد منهم إلا أن المعتزلة وجاراهم في ذلك بعض أهل السنة وجدوا أن  
لا بد لهم من الإدلاء بدلوهم لكثرة ما تعرض له الصحابة من نقد والتجريح الذي  
نص إلى حد لتكثير وحاصله من طوائف أهل الشيعة

وقد عقد القاضي في المعني بحوث طوية تدور فيه ما قل في التفصيل نانتفص .  
فعرص لآراء السابقين عنه من المعتزلة وسائر الطوائف الإسلامية لأخرى ورجح  
آراء على غيرها . ووضح ما كان عامضا منها ، فجاء بحثه شاملا كاملا لا يجد له  
مثيلا فيما بين أيدينا مما ألف حول هذا الموضوع .

**جوار إمامة المفضول** : ذهب طوائف من الخوارج والمعتزلة والأشعرية وجميع  
الشيعة الإمامية إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه ، وذهب  
طائفة من الخوارج والمعتزلة والأشعرية ومعظم الزيدية (١) وجمع أهل السنة إلى أن  
الإمامة حائرة لمن غيره أفضل (٢) وهذا الرأي فإن فاضي القضاة

وحتى نعرف حتمه رأي القاضي تشير إلى أن ترتيب الدس في الفصل يمكن

(١) م بحر ماخوذ الزيدية هذا . محصور شر - (اصور للفر ي ١٦١)

٢ ، ص ٣٠٣ ١٦٢

أن يتصور في معينين معنى لا يتعلق بفعل مرء وقدرته ، كالنسب والعقب «دوروث والعقب بمعنى العلم الصوري ومعنى آخر يتعلق بقدرته لإسناد واختياره ، وهو العمل الذي يرتب عليه الثوب ، فإذا ما تحدثنا عن الأفضل فإننا نقصد ذلك المعنى الذي يكون بفعل لإسناد وقدرته ، لأنه يكسب نتائجها من حرية

قد يوجد في الأمة كثيرون من الذين يصححون بالإمامة ، ونحن نختار الإمام فأنا يجب أن نختار ما ذلك سي يعلم أنه قدر على رعاية مصباح الأمة وصيغته شئونها ، وكثيرا ما يكون مثل هذا الشخص أول فصلا من حيث بعدة والفعل الذي يستحق عليه الثوب ، بل قد يكون في الفصل عدة مؤخرة عن المفضول كأن يكون ضعيف الرأي فليس لثبات ، أو تكون فيه شدة أو قسوة في غير محلها يترتب عليها احتلال الحكم

وقد أجاز القاضي تقدم لفصول من غير قرينش إذ ثبت أن المصلحة مصمومة عن طريق غيره .

**ترتيب الأئمة في الفضل .** حتمت آراء مفكري الإسلام حول تصحيح إمامة الخلفاء الأربعة . وحيث تربهم في الأفضلية ، فأجمع أهل السنة والمعتزلة وأصحاب الحديث والرندة والخواارج على أن الإمامة بعد ترسيب عنه الصلاة والسلام لأي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم علي (١) . أما عن ترتيبهم في الفصل فإن من أي أهل السنة والأشعة والزيدية ومعظم معتزلة أنه نفس ترتيبهم في الإمامة ، وإذا كان أصل والنظام قد نسب إلى التشيع فلائمه فصلا عن علي عثمان مع إقرارهما بأفضلية أي بكر وعمر عن علي

وروي عن عدد من الصحابة والتابعين أنهم قصدوا علي كالكبير بن العزم وحيدة بن اليمان وسلمان الفارسي وأي در العفاري والمقداد بن عمرو ومجاهد (٢) وروي هذا عن معظم المعتزلة وعن الزيدية

(١) الفائق للشيخ أبي ٢ ب  
٢ ، معني ٢٠ ٨٥

وليس معنى تفصيل عن عدد هؤلاء أنهم لم يصححو إمامة من كان قبله فهي عندهم صحيحة لأنه تجوز إمامة المفصول

ويظهر أن أبا عبد الله المصري شيخ القاضي عبد خدر كان يقول بتفصيل عني عن أي بكر ، أما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا ، وذكر أبو هاشم أنه لو صحت الأحاديث فيها تشير قطعاً إلى فصل علي عن أي بكر ، إلا أن أكثرها أجاز أحد فلم يبق إلا طريق رواية ، إلا أن المشاهدة لا يمكن أن تحيط بتفصيلها (٣)

أما عن القاضي فإنه عقد فصولاً طويلة لإثبات صحة الأئمة الأربعة ، وأما كانت لطريقه يصحح وهو العهد والاختيار ، وكذب شديد في حتمته عن أصحابه فتنة عثمان مبكرة موقف من عادل عن نصرة أو قال المبدول عن موالاته . كما أنه فصل نفس الشيء في نفسه يعني في موقعه كلها . على أساس أنه الإمام الشرعي فقد حطاً أصحابه وحمل وصوت قتال عني هم . وذكر أن عائشة وطبعة والزيبر عدد عن حطتهم بعد أن كشف هم الحق ، إلا أن الزيدية كان أغلب من أيديهم

أما من قائل عليا من أهل صفين وعن رأسهم معاوية فأهم بعدة أخرجوا على لإمام . وأما لتحكيم فقد أكرهه عليه علي ، ولم يقبل رأيه في تعيين العباس في منصب حكمهم . وأخرج شطرنوب في حرمهم عبد لأهم حرجوا على إمام شرعي . وكان من نوجب على لإمام أن يحرمهم لذلك والواقع أن القاضي يجري في آرائه هذه آراء جمهور المسلمين من أهل السنة وغيرهم ، ولذلك لم نجد حاجه في تفصيلها

ويظهر أنه كان على رأس في تفصيل الأئمة الأربعة ، فقد روي عنه أنه توقف في حكم عنهم سالك مسند أبي هاشم ، وذكر أنه ما أجاز في تفصيل عني ، والمراجع الزيدية عن وجه مخصوص هي بني تذكر عنه ذلك

(١) معني ٢٠ ١٠٩

(٢) انظر شرح لأصول ٦٤ ، وشرح موج البلاء ٣ ، والفتاوى للملاحمي ٥ ٢

والحق أنك تشعر من قرءاتك لمصون الصححة في انفي أنه يفصل عينا ، إلا أن تفصيله هذا لم يكن وجود أحبار فاطمة على أفصيه كما يقول شيخه أبو عبدالله ، ولئن كانت الأحبار الواردة في عي أكثر من تلك التي وردت في غيره من الصححة ، إلا أن أكثرها أحبار آحاد . ولذلك فإن ميبه إلى تفصيل علي كان بالمؤنة بين فصائل لصحة من حيث العلم والشجاعة والنسب ، فإمدرات الفصائل والعلم في أمر المؤمنين أكثر وأقوى في رأيه عن غالب الظن <sup>(١)</sup> إلا أن لا نستطيع أن نجرم بأن القاضي قد قطع تفصيل علي على باقي الصححة ، لأن العلم انيقبي لا يحصل إلا بالضرورة أو بالخبر المشور ، ولم تتوفر ذلك في هذه المسألة لأن أحبار الآحاد لا تفيد إلا بطل أو عابيه

• • •

وأخيراً فهذه محمل آراء القاضي عند احبار الكلامية رتب من عرصه كيف أنها تستظم حول نظرية قائمه بها هي « نظره التكليف » - التي تفترض وجود مكلف هو الله ، ومكلف هو لانس ، وفعالاً يساويها التكليف ، وصماتات بتحقيق في حرسنها ، وعثرت يستهي اليها ولئن كان القاضي قد جاري مشايخ المعتزلة في كثير من أفكارهم ، إلا أنه غير عليهم جمعاً في إدراكه خور العلاقة بين الله والانس وبنايه فكره الكلامي على أساسه

وبما لرحو أن يكون قد وقف إلى وصيغ آراء القاضي عموماً وآرائه في التكليف بصورة خاصة ، فقد كان هذه الغرض من أهم ما قصده من احتير موضوع هذه البحث

• • •

## المراجع

من مؤلفات القاضي عبد الجبار :

- الأمالي نظام الفواعل وتقريب الإدراك للراشد نسخة اليمس ،  
والفانكاك مخطوط رقم ١١٧٧  
تثبت دلائل النبوة <sup>(١)</sup> مصور معهد مخطوطات جامعة انجريبه عن مكتبة شهيد علي باستبول .  
تزيه لعرآ عن المظاعن - القاهرة ١٩٢٦ . ومخطوط در الكتب ٣٣ تفسير وح ٥٨٦٢  
شرح الأصوب الخمسة <sup>(٢)</sup> « تعليق مكنديم » مصور معهد المخطوطات عن أحمد الثالث بوقم ١٨٧٢ ونسخة اليمس ب ٢٧٧٩٩  
شرح الأصوب الخمسة • « تعليق الفردري » مصور در الكتب عن اليمس ب ٢٧٨٠٠

فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة مخطوط ، لاسناد مؤاد السيد  
مشابه القرآن <sup>(٣)</sup> مصور عن صعاء ، در الكتب ب ٢٧٦٢٠

( ١ ) صدر هذا الكتاب في جزئين ، بعد أن تمت بحقيقه بدون الله

( ٢ ) صدر هذا الكتاب في مجلد واحد كبير ، بعد أن تمت بحقيقه تفصيل الله

( ٣ ) صدر بعنوان بعد أن تمت بحقيقه الدكتور عبد رر ور

المعنى في أصول الدين .  
 ٢٥٥٠١ : ٢٥٨٠٨ : ٢٦٩٨٢ : ٢٧٦٣١ :  
 ٢٧٦٣١ - وقد بدأت وزارة الثقافة والإرشاد بالجمهورية  
 العربية للتصديق على هذا الكتاب ، وخلصت منه على  
 الآن الأجزاء الثلاثة . تعديل والتحرير تحقيق الدكتور  
 أحمد فؤاد لاهوتاني . لارادة تحقيق لأب جورج  
 فوقي . تحقيق القرآن بتحقيق الأستاذ د. هاشم الأبياري ،  
 المطبوع في بيروت ، تحقيق الدكتور إبراهيم مهكوري .  
 الطبعة بتحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي . إيجاز  
 القرآن بتحقيق الأستاذ أمين الخولي . الشريعات بتحقيق  
 الأستاذ أمين الخولي .

أحمد بن إبراهيم الطنجي : الصالح في البرة النبوية وسيرة أهل البيت . مخطوطه  
العمورية . ١٣٤٠ تاريخ

احمد بن احسن بن محمد بن أبي بكر برنجانی : الواسطی فی اصول دین۔ معرور  
دار الكتب عم ۲۸۷۹۲.

447

أحمد بن يحيى بن إسماعيل . البحر المحجور . مخطوط دار الكتب م ٢٢٩٨٩ .  
أحمد بن يحيى بن إسماعيل . الأمل مخطوط دار الكتب م ٢٢٧٧٩٨ .  
أحمد بن يحيى بن إسماعيل . في أصول الطبعة الاسكندرية شروح  
م ١٢٧٧٩٨ .

أحمد بن الحسين البزازي : كُتِبَ في عصره المتأخر الزيدية . دار الكتب  
مخطوط ١٥٦٧ .

أبو خنيس البغدادي محمد بن علي أئمة في أصوله الفقهية ، مشهور بمؤلفه  
للمخطوطات عن أحمد الثالث ٧٨٨ هـ ، وهو من دار  
الكتبه عن أبيه ٢٧٩٨٥ هـ .

عزیز بن محمد طوسی : انسان الثالث ہلث اهل الملائک : کتابہ امران  
کتابہ : لیلۃ والنور - معصوم حاکم الکتابہ ب  
- ۲۸۶۸۱

جمهورية بن أحمد الحلي  
مملكة المستعربين في أعقاب سنة ١٨٦٨ م  
دار الكتب وهو شرح عقيدة الإمام المنصور عليه  
عنه الله بن حمزة

الحياض عبد الرحيم بن محمد بن عثمان : الانتصار والرد على ابن الرواسني للتحفة  
طبعة تبرج ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م

درمخشري . اكتشاف . بولاق ١٢٨١ هـ .

مسعد بن محمد الاصبوي : الكامل في أصول الدين . مصور دار الكتب  
ب ٢٨٧٤٤

مسائله بن حمزة : لآدم المصور بالله : النسخ . مصور دار الكتب عن معاء  
ب ٢٩٠٤٥ .

القاسم بن إبراهيم الرسي : أصول معتد وللوحيد . مصور دار الكتب ٢٩٠٨٧  
وهو من ثلاثة اوراق : جواب مسألة الطهيرة ب  
٢٩٠٦١ : سياسة النفس ب ٢٩٠٦٢ ، كتاب  
سبعة في التوحيد ب ٢٩٠٦٣ ، السبل الصغير في  
رد على البلاغة ب ٢٩٠٦٥ ، الرد على المنجزة ب  
٢٩٠٦٨ . الرد على الروافض ب ٢٩٠٨٣ . ثب  
لامعة ب ٢٩٠٩٣ .

عجولة : أحمد زائدة العراق : تعليق الاسطحة في أصول الدين ب ٢٧٨٠٢

عجولة : تاجه ابن عيسى : الامامة مصور الجامعة العربية في طبعة الاسكندرية  
٢٨٤٣ جمع على الاغص لاسعد بن عباد

ابن مويه : حسن بن محمد : التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض . مصور  
دار الكتب عن اليمن ب ٢٧٩٨٤ : ٢٧٨٠٩ .  
٢٧٩٧٧ .

الملاحضي : محمود بن محمد : الدلائل في أصول الدين . مصور دار الكتب عن  
اليمن ب ٢٩٠٥٢ .

الملاحضي : محمد في أصول الدين . مصور دار الكتب ب ٢٨٦٩٥ : ٢٨٦٧٦ .

محمد بن محمد بن محمد : أبواب الحاشم عن شبه الفقيه . وهو في آخر الجزء  
١٠٠ من من الفقه القاضى عنه . أجزاء .

المحسن بن كرامة البخشي : الحاكم ابن السعد : الثنايب في التصير وهو من  
سيرة اجزاء . مصور دار الكتب ب ٢٧٦١٧ ،  
٢٧٦١٩ ، ٢٧٦٢٤ ، ٢٧٦٢٦ ، ٢٧٦٢٩ ،  
٢٧٦٢٨

المحسن بن كرامة البخشي : شرح عيون المسائل . مصور دار الكتب ب  
٢٧٦٢٣ ، ٢٧٦٢٥

نجي بن الحبيب : لآدم هادي بن سنان : مجموعة مخطوطات مصورة في  
أصول الدين ، الوعد والوعيد ، وثبات السوء ، والامامة  
برقم ب ٢٩٠٥٤ ، ٢٩٠٥٥ ، ٢٩٠٥٦ . مصورات  
دار الكتب عن اليمن .

نجي بن حمزة . لشمائل بختاقي : الأدلة العقلية وأصول المسائل العقلية . مصور  
دار الكتب عن اليمن ب ٢٩٠٥٣ .

نجي بن حسن بن موسى القرشي : منهاج التحقيق وعلمون التفتيح في أصول الدين  
مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٨٧٩٣

### مراجع حياة القاضي :

أحمد بن يحيى شعبي : طبقات الزيدية ب ٢٩١٢٧ مصور دار الكتب  
إبراهيم بن القاسم ايجلي : طبقات زيدية . مصور دار الكتب ب ٢٩٠٩٩ .  
ابن الأثير : الكامل في التاريخ .

الاصبوي : طبقات الشامية . مخطوط دار الكتب . طبع  
تاريخ ٢٠٦٣

الاولي : طبقات السريين . مخطوط دار الكتب . طلعت  
تاريخ ١٨٥٩



١٠٠	الشمسي	٢٤٢٣٩	دي «عصا» تاريخ بغداد، دار الكتب
١٩٠٧	لدهبي	١٩٥٥	دي «سبيل» خمسة أعرون، استانبول
١٠٠	رعي بقروبي	١٩٦١	الترجيدي مثالب نوربرين من سعيد وابن عباد - مطبعة دار الفكر بدمشق
٤٣٧٢	أبو الرجال	١٩٣٩-١٣٥٨	النهابي : كتاب اصطلاحات الفنون : كتاب
٤٣٧٢		١٩٣٢	البنطاري : تراجم الرجال المذكورة في شرح الآثار - طبعة مصر
١٣٥٤	الرجيبي	١٩٦١	اس حيدر : ساد المرافة - طبع بدمشق
١٣٥٤	الردائي	١٩٥٩	حسن ورميم حسن : تاريخ الاسلام السياسي مطبعة النهضة المصرية - الطبعة الخامسة
٥٥٤	لمسكي	١٩٦٧	حسنة بن أحمد الماحلي : الجهاد في القوية في مناقب الأئمة الزيدية - مخطوط دار الكتب المصرية تاريخ
١٣٥٨	الشمعاني	١٩٤٩	جاسي خليفة : كشف الظنون، استانبول
١٣٥٩	البسيط	١٩٥٩	المصري «محمد» : محاضرات تاريخ الاسم الاسلامي - الطبعة الخامسة
١٣٥٩	البسيط	١٩٦٧	الخوابري : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات - طبع حيدر طهر ١٣٠٦ - ١٨٨٨
١٣٥٩	ابن شاكرو الكتي	١٩٦٧	الله ورمي : طريقات المفسرين - مخطوط دار الكتب - تاريخ
١٣٥٩	أبو شجاع	١٩٦٧	لدهبي : تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام - مخطوط دار الكتب تاريخ
١٣٥٩	الشهري	١٩٦٧	دي «عصا» تاريخ بغداد، دار الكتب
١٣٥٩	ابن شعبة	١٩٦٧	الشمسي : تاريخ بغداد، دار الكتب
١٣٥٩	صبي «علاء» من حسن	١٩٦٧	صبي «علاء» من حسن : تحت الأمد في تاريخ نو - طبعة بيروت

ابن عباد : صاحب : وسائل لصاحب ، تحقيق د. عبد الوهاب طرم وشوقي خيمه .  
 ابن العربي : : المعجم من القوامع ، مخطوط دار الكتب بـ ٢٢٠٣٩  
 ابن العماد : : شذرات الذهب ، عليه مكتبة المقدس ١٢٥١ .  
 العمري : كبريا بن عمود : آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت ١٢٨٠ - ١٩٦٠  
 أبو القاسم : : المختصر في أخبار البشر ، القسطنطينية ١٢٨٦ هـ .  
 كعبه : : معجم المؤلفين مطبعة الرقي بدمشق ١٢٨٠ - ١٩٦٠ .  
 محسن العامري : : أعيان الشيعة دمشق ١٣٥٧ - ١٩٣٨ .  
 ابن ادراسي : : المنة والامل ، بيروت ١٩٦١ .  
 ابن المعمر خلي : : خلاصة الاقول في معرفة الرجال : طبع طهران ومخطوط دار الكتب تاريخ ١٥٦٧ .  
 المحسن من كرمه : : شرح حيوة المساكين ، مخطوط دار الكتب بـ ٢٧٦٢٣ .  
 س المنقش : : طبقات الشافعية ، مخطوط دار الكتب ، تاريخ ٥٧٩  
 - دوي : : طبقات الشافعية : مخطوط دار الكتب .  
 ديعي البغدادي : : مرآة ابنان حيدر آباد ١٣٣٧ - ١٩١٨ .  
 - اور : : معجم الادباء ، ومعجم البلدان ليزيد ١٨٦٦ :

بالإضافة إلى ودارس مكتبات العالم المختلفة ، ومقال الاستاذ سعيد إيه عن  
 الماضي في مجلة التراث الإسلامية ، المجلد ١٥ ، ١٩٨٥ ، وتاريخ الادب العربي  
 لبروكس لمحق ١ : ٣٤١٣ ، ودائرة المعارف الإسلامية بالدعة ، الانجليزية نسخة  
 مكتبة

### من كتب الاشاعرة :

الاشعري : : الحسن : : لإزالة عن أصول المدينة ، مصر ١٣٤٨  
 الأشعري : : الحسن : : توحيد : معجم مخطوطات الجامعة العربية ٣٠٦  
 الأشعري : : الحسن : : رسالة في استحسان الخوض في الكلام ، مصر ١٣٢٣ ،  
 ١٩٠٥ .  
 الأشعري : : أبو الحسن : : مقالات الاسلاميين ، طبع ستين ١٩٢٩ - ١٩٣٣  
 الأشعري : : أبو الحسن : : المع في الرد على أهل الرقي والمدع ، بيروت ١٩٥٥  
 لا شعري : : الشعر في الدين الشعبي القاهرة ١٩٤١  
 الانبي : : جواهر الكلام : : فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة  
 القاهرة جلد (٢) ٢  
 لاجي : : المواقف ، مجلة السعادة ١٣٢٥ .  
 سقلاي : : التمهيد صيغة القاهرة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ ، وطبعة بيروت  
 ١٩٥٧ .  
 لبلاي : : الياس عن الفرق بين الحركات والحيل والكهانة وسحر  
 وسرقات ، بيروت ١٩٥٨ .  
 السقلاي : : الانصاف في أسباب الخلاف ، مخطوط دار الكتب  
 البغدادي : : أصول الدين ، استانبول ١٩٢٨  
 السقلاي : : الفرق بين الفرق وبين الفرق ، نسخة مطبوعة منهم ١٣٣٨ -  
 ١٩١٠  
 الناجوري : : نسخة لمريه ، القاهرة ١٩٧٦ .

إعجاز القرآن - تحقيق الأستاذ السيد أحمد مختار	البريلاني
١٩٥٤ .	
شرح المواقف مطبعة السعادة ١٣٢٥ .	البرجاني
الإرشاد إلى غوامض الأدلة في أصول الاعتقاد ، القاهرة	البحراني
١٩٥٠ .	
الشمائل القاهرة ١٩٦١ .	البحراني
العقيدة النظامية - مطبعة الانوار ١٣٤٧ - ١٩٤٨ .	البحراني
الجمع في قواعد عقائد أهل السنة ، مخطوط دار الكتب	البحراني
كلام ٩٤٠ .	
الأربعين في أصول الدين - مطبعة الهند ١٣٥٣ .	الرازي
« أساس التقديس في علم الكلام » - القاهرة ١٣٢٨ .	الرازي
« اعتقادات فرق المسلمين » ١٣٥٦ - ١٩٣٨ .	الرازي
« التفسير الكبير » مفاتيح الغيب ١٣٠٨ .	الرازي
« محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » - القاهرة ١٣٢٣ .	الرازي
« شرح المواقف » - مطبعة السعادة ١٣٢٥ .	السيلكتي وعبد الحكيم
« أم البراهين » - القاهرة ١٣١٠ .	السبوسي
« الملل والنحل » - طبع ١٣١٧ .	الشهرستاني
« نهاية الإقدام في علم الكلام » - الإسكندرية ١٩٣٤ .	الشهرستاني
« إجماع العوام عن علم الكلام » - المطبعة المنيرية ١٣٥١ .	الغزالي
« الاقتصاد في الاعتقاد » - القاهرة ١٣٢٧ .	الغزالي

المستقصى من علم الأصول - بولاق ١٣٢٠ .	الغزالي
المفرد من الضلال - الطبعة السادسة تحقيق الدكتور	الغزالي
عبد الحليم محمود .	
فضائع الباطنية - طبعة المجلس الأعلى للآداب والفنون	الغزالي
المعارف العقلية - تحقيق عبد الكريم عثمان - دمشق ١٩٦٣ .	الغزالي
« نهج البلاغة » - ذكر المعارف ١٩٦٢ .	الغزالي
« المقصد الاسمي » - شرح أسماء الله الحسنى ١٩٦١ .	الغزالي
« مشكل الحقائق » - طبع الهند .	ابن فورك
« رسائل متفرقة » - جلد أباد ١٣٤٤ .	الحارثي
« الجوهرة في التوحيد » .	البقائي
عن كتب الماتريدية :	
« التفارقي » سعيد الدين : « شرح العقائد التنبيهية » - القاهرة ١٣٥٨ - ١٩٣٩ .	التفازاني
« نظم القرآن » - مجمع القوائد .	شيخ زادة
« الماتريدي » أبو منصور محمد : « تأويلات أهل السنة » مخطوط قوله دار الكتب	الماتريدي
« الماتريدي » أبو منصور محمد : « كتاب التوحيد » - مخطوط دار الكتب	الماتريدي
٢٦٣٣٨ .	
« أبي المعين » : « بحر الكلام » - مخطوط تيمورية ٩١٤ . وطبعة كريمة	السفي
١٩١١ - ١٣٢٩ .	
« التمهيد في أصول الدين » - مخطوط دار الكتب ٧٢	السفي
« توحيد » .	

الكنفي  
أبو الهمام

: العقائد النافية طبعه ١٣٥٨ هـ .  
: كتاب المسامرة . شرح المسامرة . القاهرة ١٣١٧ - ١٩٠٠ .

عن كتب الشيعة الإمامية :

آل كاشغري الطائفة « محمد » : أصول الشيعة صيدا ١٩٣٩ .

أبو بابويه « محمد » : التوحيد . مخطوط دار الكتب . مقالته رقم ٧٩ .

المجستاني « أبو يعقوب » : إثبات النبوات ب ٢٦٩٨٤ مخطوط .

الشريف المرتضى : الثاني طبع حجر طهران .

الشريف المرتضى : تنزيه الأنبياء . طبع حجر .

الطوسي « نصير الدين » : تلخيص الثاني . طبع حجر .

الشيخ المفيد « محمد بن محمد » : العيون والمخاض .

النوختي « أبو محمد الحسن » : فرق الشيعة . استنبول ١٩٣١ .

الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه . القاهرة ١٩٤٧ .

الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : محاضراته على طلبة الدراسات العليا بجامعة القاهرة للعام الدراسي ١٩٦٣ .

الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : تحقيق الجزء الثاني عشر من المغني . النظر والمعارف .

الدكتور أحمد فؤاد الأدهاني : رسالة الكنتفي إلى المعتصم بالله .

كتب متنوعة :

الدكتور البير لافور : فلسفة المعتزلة . دار نشر الثقافة بالاسكندرية .

أحمد أمين

: فجر الإسلام ، صدى الإسلام . طهور الإسلام .  
الطبعة الأخيرة .

الادبغالي « أبو نعيم » : دلائل النبوة . حيدر آباد ١٣١٩ - ١٩٥٠ .

الافطاني « جمال الدين » : القضاء والقدر ١٣٤٤ .

الأملي : الأحكام في أصول الأحكام .

أبو زهرة « محمد » : المذاهب الإسلامية . مشروع ألف كتاب

أبسطو : في النساء والأقارب العلوية . تحقيق الدكتور عبد الرحمن

بديري . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٩ . علم الاخلاق

إلى يقوم بالحس . تحقيق لطفي السيد . طبع دار

الكتاب المكتبة والنساء . طبعه النور القومية .

أفلاطون : الجمهورية ، المحاورات .

إرنست لورنس : أصول الاستعمارية . مصر ١٩٤٧ .

الدكتور بنيس : مذهب الدولة عند المسلمين . تحقيق الدكتور أبو

ريده . مطبعة النهضة المصرية ١٣٦٥ - ١٩٤٦ .

البيهقي « إبراهيم بن محمد » : دلائل النبوة .

البيهقي « أبو بكر أحمد » : الأسس والصفات . الهند ١٣٩٣ .

البغدادي « أبو البركات » : المعبر في الحكمة . الهند حيدر آباد ١٣٥٨ .

البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة . ليبزيق ١٩٢٥ .

الدكتور بصوي « عبد الرحمن » : ترجمة : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ،

وخاصة مقال الامتاز نيلينو . مكتبة النهضة ١٩٤٦ .

الدكتور البهي « محمد » : الخطاب الالهي من التفكير الاسلامي . مكتبة وهبة ١٩٦٢

ابن تيمية : الرد على المطلقين . بولاي ١٩٤٩ - ١٣٦٨ .

ابن تيمية : موافقة صحيح المقول لمصريح المقول - القاهرة ١٣٧٠ - ١٩٥٦ .

ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير - دمشق ١٣٥٥ - ١٩٣٦ .

ابن تيمية : الاكليل في المنشأ والتأويل - مصر ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

ابن تيمية : منهاج السنة . الطبعة الاولى ، الطبعة الثانية بتحقيق الدكتور رشاد سالم . مكتبة دار العروبة .

فيودور أبي قرة : ميسر في وجود الخالق والدين القويم . بيروت ١٣٣١ - ١٩١٢ .

الخرجاني : التعريفات . ليزرغ ١٨٤٥ .

الحامي « عبد الرحمن » : الدرة الفاخرة كريمةستان ١٣٢٨ .

جولد تسمير : العقيدة والشريعة في الاسلام . طبعة ١٩٥٩ .

جولد تسمير : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن . الطبعة الثانية .

ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - طبعة ١٣١٧ .

ابن حزم : الاحكام في أصول الاحكام . مطبعة الامام .

ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة . القاهرة ١٣٢٩ .

ابن حنبل : الرد على الخهمية . الهند ١٣٤٤ .

أبو حنيفة : الفقه الاكبر . شرح علي القاري . مطبعة دار الكتب علم كلام ٢٧١ .

حنان القانوري وحنبل ابنجر : تاريخ الفلسفة العربية . دار المعارف بيروت .

ابن خلدون : المقامة تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي

تحليل محيي لامي : نغزاد البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في اليمن ١٩٥٥ .

ديور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الدكتور عبد الحادي أبو ريدة .

الوازي « أبو بكر » : مسائل فلسفية صححها كوايس . مصر ١٣٢٩ .

ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد أهل الملّة مع مقدمة للدكتور محمد قاسم . مطبعة الانجليز ١٩٥٥ .

رسلي : تاريخ الفلسفة العربية . ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود . طبعة ١٩٥٤ .

السيوطي « جلال الدين » : صول المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

ماتيلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية . مصور جامعة القاهرة ٢٦٠٤٣ .

ابن مينا : النجاة . طبعة الخليلي ١٣٥٧ - ١٩٣٨ . الاشارات والتبهمات طبعة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

الدكتور عثمان أمين : الرواقية ١٩٥٩ .

علي بن علي الحنفي : شرح الطحاوية . طبعة المكتب الاسلامي بدمشق .

علي الغراري : أبو الخليل البلاجي .

عادل العيا وآخرون : الفكر الفلسفي في ثلاثة مئة . بيروت ١٩٦٢ .

فلورن : الحوارج والشيعة . ترجمة الدكتور بدوي ١٩٥٨ .

فلنزر : الفلسفة الاسلامية . ترجمة محمد توفيق حسن . بيروت ١٩٥٨ .

- Angewalt : Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1946.  
 Brechtstein : Geschichte der Arabischen Literatur, Supp. 1:343.  
 Dupré : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans.

#### Encyclopedies of Islam 1960

- Galland : Essai sur les musulmans, les rationalistes de l'Islam, Paris 1906.  
 Macdonald : Development of muslim theology Jurisprudence and constitutional theory, New-York 1926.  
 Watt : Free will and predestination in Early Islam, London, 1948.

خامسي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، القاهرة ١٣٣١ - ١٩١٤ .

ابن قتيبة : تأويل مختلطات الحديث ، مصر ١٣٢٦ - ١٩٠٨ .

ابن قيم الجوزية : شفاة الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . الطائفة .

ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة . مكة . ١٣٤٨ .

محمد عبيد : رسالة التوحيد مع مقدمة الدكتور عثمان أمين . دار المنار ١٣٧٢ .

المطلي « أبو الحسين » : الشبهة الرد على أهل الأهواء والبدع . استنبول ١٩٣٦ .

المقبلي « صالح بن مهدي » : العلم الشافع في إثبات الحق على الآله والمشايع . ١٣٢٨ .

عبد بن المرتضى البجلي : إيقاظ الحق على الخلق . القاهرة ١٣١٨ .

مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٣٧٢ - ١٩٥١ .

النشار « علي سامي » : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . نتائج البحث في الاسلام

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، والوسيلة ، والخليفة . دار المعارف .

الياضي « أبو محمد عبيد الله » : مرهم العائل المضلة في وقع الشبهة والرد على المعتزلة . كلكتا ١٩١٠ .